Georges Bataille

LA PARTE MALDITA

precedida de

LA NOCION DE GASTO

Epílogo, traducción y notas
Francisco Muñoz de Escalona
Investigador del CSIC

ICARIA
antrazyt

© 1967 Les Editions de Minuit
© de esta edición, Editorial ICARIA, S.A., 1987
Calle de la Torre, 14, 08006 Barcelona
Primera edición: mayo 1987
ISBN: 84-7426-130-9
Depósito legal: 14.569
Composición: Ràpid-Text
Calle Xiquets de Valls, 3. 08012 Barcelona
Impresión: Tesys
Calle Borrell, 97. 08015 Barcelona.

Impreso en España

La exuberancia es belleza.

William Blake

SOBRE LA TRADUCCION

El lector puede encontrar en algunos pasajes ciertas dificultades derivadas de una sintaxis dura combinada con el uso de vocablos poco usuales. Lo mismo ocurre con la lectura del original francés. En un primer intento se pretendió eliminar esta sensación, pero pronto se comprobó que el pensamiento del autor quedaba falseado. No hubo más solución que *pegarse* al original tanto como fuera posible, haciendo una traducción casi literal en muchos pasajes. La versión española que se presenta aquí tiene por ello un fuerte sabor al texto de Bataille, lo que si bien a veces resulta molesto en nuestro idioma garantiza al máximo la fiel transmisión de un pensamiento tan *sui generis*.

En particular, el traductor cree que debe advertir que el verbo *donner* y todos sus derivados han sido traducidos por *donar*, y sus correspondientes derivados castellanos, por considerar que así quedaba más cerca de lo que Jean Piel llama en la introducción "teoría del don", que constituye una parte muy importante del pensamiento que el autor desarrolla en este libro. Por su parte, el sustantivo *consommation* se ha preferido traducir por *consumición* debido a que, en opinión del traductor, el vocablo castellano *consumo* adolece de cierta ambigüedad desde el punto de vista económico. Margaret G. Reid dice que "consumo se define como uso de los bienes y servicios" (Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, Aguilar, Madrid, 1974, voz *Consumo*). La ambigüedad queda rota añadiendo los

adjetivos *final* o *intermedio,* según los casos. El vocablo *consumición,* no utilizado en economía, tiene la ventaja de ser lingüísticamente equivalente a *consumo* y más acorde con el sentido de *consumo final* con el que lo utiliza Bataille. Esta solución, que puede no gustar, tiene también la ventaja añadida de diferenciar el pensamiento de Bataille del modelo de *sociedad de consumo* con el que algunos han pretendido confundirlo. Demuestran con ello no haberlo comprendido más que muy superficialmente.

INTRODUCCION

Bataille y el mundo

No es la menor contradicción de la obra de Bataille la de que, tratando angustiosamente de expresarse en el límite de lo imposible, adopte frecuentemente la apariencia de una negación absoluta, aunque nunca dejara de decir "sí" al mundo, sin reserva ni medida. Bataille estuvo abierto al mundo para lo bueno y para lo malo, para lo más encumbrado y para lo más insignificante.[1] Y su anhelo de aprehenderlo sin límites y sin falsas modestias lo demuestra su constante afán por comunicar y por acercar su pensamiento a los demás, "a todos los demás",[2] y la exquisita atención que muestra por el más insignificante de sus interlocutores; lo atestigua también el esfuerzo paciente y apasionado que no dejó de realizar, sobre todo durante su madurez

1. En *El culpable* (2.ª ed. rev. y corr., Gallimard, 1961, p. 35) dice "...aunque sólo existe un mundo inacabado, cada una de sus partes no tiene menos sentido que el conjunto". Y agrega, resaltando las irrelevantes impresiones que tiene viajando en un tren en el momento que entra en la estación Saint-Lazare: "Me avergonzaría de buscar en el éxtasis una verdad que, al elevarme al plano de un mundo acabado, suprimiera el sentido de la entrada de un tren en una estación" (existe versión española en Taurus, Madrid, 1974. Trad. de Fernando Savater).

2. *El culpable*, Ibid., prólogo, p. XIV (nota).

—frecuentemente a costa de un trabajo ímprobo y tedioso de información— para interpretar, a la luz de las intuiciones de su tumultuosa experiencia, los acontecimientos no menos tumultuosos que tenían lugar ante nuestros ojos, incluyendo los que, por su formación y por la influencia de la mayoría de sus amigos, habría podido tener tendencia a olvidar, los que hacen referencia a lo que comúnmente se designa con el nombre de economía.

En efecto, además de confesar humildemente su "ignorancia", durante mucho tiempo estuvo dominado por el sentimiento de que "el mundo" no era para él "más que una tumba", por la sensación de estar "perdido en la galería de una cueva"[3] y por la convicción de que no tenía más remedio que dejar "su pensamiento confundirse ... lentamente con el silencio"[4]. Pero incluso en estos escritos del período místico, que constituyen, sin duda, la parte más aguda de su obra, no deja de atacar de nuevo, de gritar: ¡todavía no!, de echar a hurtadillas miradas apasionadas a su entorno, hacia ese mundo entonces presa de los peores desgarramientos, que él presentía no poder ser aprehendido en su conjunto más que como un desastre (del cual el hombre "puede ser, es, la cima"[5], pero que él nunca renunció a conocer y explicar.

En efecto, una parte completa de la obra de Bataille, desde *La noción de gasto* a *La parte maldita*, fue dedicada a este intento de explicación del mundo. Es posible que no sean estos textos los más brillantes que él escribió y pueden extrañar a quienes están acostumbrados a abordar tales problemas bajo una forma más ordenada y más lógicamente discursiva. Pero puedo afirmar que les reservaba un lugar destacado en su obra, que, al envejecer, le preocupaba no haberle dado a este bosquejo la forma acabada que deseaba y que hubiese realzado brillantemente la notable unidad de su pensamiento a través de los múltiples intentos de su investigación, su resuelta voluntad, en fin, durante los últimos años de su vida, de revisar *La parte maldita*, así como dar a estos aspectos de su obra la culminación definitiva

3. *El culpable*, p. 9.
4. *El culpable*, p. XIV.
5. *El culpable*, prólogo, p. XIII.

que hubiera podido constituir lo que él mismo pensaba que habría podido ser una especie de ensayo sobre la Historia Universal.

Está claro que a Bataille no se le ocultaba que el intento de una interpretación del mundo exterior implica, ante todo (como señala en el prólogo de *La parte maldita*), esa "subversión audaz" capaz de emplear, decididamente, visiones dinámicas de conjunto, "acordes con el mundo" sustitutivos del "estancamiento de ideas aisladas", proyectos de estudios "realizados según las reglas de una razón inquebrantable", así como la acumulación de una documentación que sólo puede ser recopilada por especialistas e incluso, sin duda, por un equipo de trabajo sensible a la curiosidad, a la inquietud y a la investigación, lo que exige la estrecha participación en grupos más o menos interesados por problemas de orden político o económico.

Estas condiciones se cumplieron durante, al menos, dos períodos bastante largos de la vida de Georges Bataille. El primero se sitúa entre 1930 y 1935, marcado por la colaboración de Bataille en "La critique sociale" y por sus relaciones casi diarias con quienes se habían agrupado momentáneamente alrededor de esta revista. El segundo siguió a la fundación de "Critique" y terminó con la publicación de *La parte maldita*. Entre ambos períodos hubo años de meditación interior, a partir de 1939 y de la redacción de las primeras líneas de *El culpable*, libro comenzado "al socaire de un desquiciamiento que todo lo cuestionaba" y que se presentó entonces como una liberación de compromisos y de búsquedas que le parecieron, de pronto, sin salidas y con el que tuvo la impresión de "perderse"[6].

Semejante cambio en el pensamiento de Bataille no debe ocultar el hecho de que la búsqueda de una coincidencia de su pensamiento con el mundo, la ardiente aspiración hacia "esa extrema libertad de pensamiento que iguala los conceptos de la libertad de movimiento del mundo" ha ocupado un lugar creciente en su vida a medida que ésta transcurría y que jamás dejó de perseguir.

La constancia de esta preocupación es evidente si se apor-

6. *El culpable*, p. 32.

tan algunos datos. Bataille iba a cumplir treinta y cinco años cuando escribió para la revista "La critique sociale" *La noción de gasto*, y tenía poco menos de cincuenta y dos cuando apareció *La parte maldita*, libro que él presenta en el prólogo como el fruto de dieciocho años de trabajo. Así, pues, se puede situar hacia 1931 el inicio de esta reflexión. Aunque, tal vez, haya que ir más lejos aún y coincidir con el período del final de los años veinte, cuando, sin duda con la instigación de Alfred Metraux, tuvo conocimiento de la teoría del "potlatch" expuesta por Mauss en su *Ensayo sobre el don, forma arcaica del intercambio*, publicado en "L'Année sociologique" en 1925. Este descubrimiento parece encontrarse en el origen del interés que demostró en lo sucesivo no sólo por la etnología sino, también y cada vez más, por los hechos económicos, y que llegó a ser como una iluminación que permitió a Bataille imaginarse el mundo como si estuviera animado por una ebullición semejante a la que nunca dejó de estar presente en su vida personal.

Lo esencial de esta publicación está ya en *La noción de gasto*, texto denso y fulgurante que constituye el pivote de la reflexión de Bataille sobre el mundo, sobre el hombre en el mundo.

En esta obra, a la luz de las observaciones hechas por Mauss y otros antropólogos sobre las instituciones económicas primitivas, se viene a decir que "el intercambio se considera como una pérdida suntuaria de los objetos cedidos" y "se presenta, por tanto, básicamente, como un proceso de gasto sobre el cual se ha desarrollado un proceso de adquisición", afirmándose "el carácter secundario de la producción y la adquisición con relación al gasto". La idea de un "mundo apacible y acorde con sus principios", supuestamente regulados por la necesidad primordial de adquirir, de producir y de conservar no es más que una "confortable ilusión", en tanto que el mundo en el que vivimos está abocado al descalabro, y la supervivencia de las sociedades no es posible más que a costa de considerables y crecientes gastos improductivos. Esta concepción, que Bataille compara, de acuerdo con sus experiencias personales del erotismo y de la angustia, con las del hijo ávido de dilapidación, expuesto a la avaricia y al comportamiento razonable de su padre, incluso con ciertos datos del psicoanálisis, explica, según él, un

gran número de fenómenos sociales, políticos, económicos y estéticos. El lujo, los juegos, los espectáculos, los cultos, la actividad sexual desviada de la finalidad genital, las artes, la poesía en el sentido más estricto del término, son otras tantas manifestaciones del gasto improductivo. Dicha concepción facilita incluso una primera base de interpretación de la historia de las civilizaciones: "Y aunque es cierto que la producción y la adquisición, cambiando de forma en su evolución, introducen una variable cuyo conocimiento es fundamental para la comprensión de los fenómenos históricos, ellas no son más que actividades subordinadas al gasto.

En cuanto a la vida del hombre, ésta tiene sentido sólo si está de acuerdo con semejante destino del mundo.

"La vida humana, distinta de la existencia jurídica y tal como tiene lugar, de hecho, en un globo aislado en el espacio celeste, en cualquier momento y lugar, no puede quedar, en ningún caso, limitada a los sistemas cerrados que se le asignan en las concepciones racionales. El inmenso trabajo de abandono, de derramamiento y turbulencia que la constituye podría ser expresado diciendo que la vida humana no comienza más que con la quiebra de tales sistemas. Al menos, lo que ella admite de orden y de ponderación no tiene sentido más que a partir del momento en el que las fuerzas ordenadas y ponderadas se liberan y se pierden en fines que no pueden estar sujetos a nada sobre lo que sea posible hacer cálculos. Sólo por una insubordinación semejante, incluso aunque sea miserable, puede la especie humana dejar de estar aislada en el esplendor incondicional de las cosas materiales".

En este párrafo magistral se encuentra en germen —expresada, tal vez, con una fuerza nunca igualada— una concepción del hombre y del mundo que será desarrollada a lo largo de la obra posterior de Bataille, bien se trate de los ensayos filosóficos o de *La parte maldita.*

Mas, si esta *noción de gasto* se presenta como anunciadora de lo que seguirá, también está fuertemente marcada por las circunstancias que estuvieron presentes en su elaboración, por el ambiente en el que fue concebida e incluso por las tendencias de la revista en la que se publicaría. Los colaboradores de "La critique sociale" eran, la mayor parte, miembros del Círculo

Comunista Democrático, que agrupaba, al lado de poetas y escritores, en su mayoría procedentes del surrealismo, a militantes de los movimientos políticos de la oposición, marcados todavía por su formación marxista teórica a pesar de su ruptura con el "partido" y que seguirían, unos y otros, derroteros muy diferentes.

La revista, importante por más de un motivo, lo era sobre todo por la fuerza de su tono, porque aquellos heterogéneos herejes tenían en común el decir claramente lo que pensaban. ¿Fue para ajustarse al diapasón de esta violencia por lo que Bataille fuerza salvajemente la voz en ciertos pasajes de su artículo, o hay que ver en esta expresión furibunda los primeros intentos de los ejercicios de elocuencia blasfematoria a los que se entregaría pronto durante el episodio de "Contra-attaque"? Acontece que es difícil encontrar en la obra de Bataille párrafos tan definitivos, por su violencia imprecatoria, como algunos pasajes de esta obra.

La importancia atribuida a la lucha de clases en *La noción de gasto* refleja, sin duda, las diferencias en las que participaba Bataille con sus amigos de "La critique sociale". Pero ¿cómo acogieron algunos de ellos la interpretación dada a la lucha de clases como un "desenfreno sorprendente", razón por la cual —dado que todas las modalidades del gasto tradicional se están atrofiando en la sociedad burguesa— se confunde con "el tumulto suntuario viviente"? La concepción de la revolución como la forma suprema del "potlatch" no podía dejar de suscitar algunas reservas entre los responsables de la revista. Una nota aclaratoria de la redacción, situada al principio del artículo, señalaba significativamente que "bien mirado, el autor está aquí en contradicción con nuestra orientación general de pensamiento", y anunciaba la próxima publicación de un análisis crítico que, por lo que sé, no llegó a hacerse...

Aunque es cierto que estos aspectos hay que considerarlos como circunstanciales con respecto a *La noción de gasto*, y aunque se podrían poner de relieve con bastante facilidad sus divergencias con ciertas posturas adoptadas más tarde por Bataille, caracterizan muy bien la forma que revestía entonces la efervescencia de su espíritu; pero no se puede disminuir un ápice el hecho de que este texto capital es una verdadera fuente de

la que mana ya lo que será, unos veinte años más tarde, el libro que él calificó a muchos amigos como el más importante de su obra.

La parte maldita es el único libro de Georges Bataille en el que ha tratado de hacer una exposición sistemática de su visión del mundo: filosofía de la naturaleza, filosofía del hombre, filosofía de la economía, filosofía de la historia.

Siempre es la noción de abundancia lo que está en la base de esta visión, pero él se esfuerza, en esta ocasión, por encontrar una explicación científica a partir de datos sumarios sobre los movimientos de la energía en la superficie del globo. Pero es preciso que estos datos sean suficientes para "encontrar la clave de toda la problemática que plantea cada disciplina que se ocupa del movimiento de la energía sobre la Tierra". No obstante, tratándose de la energía considerada como un fenómeno cósmico, se aventura una hipótesis excepcional: siempre hay abundancia porque la radiación solar, que está en el origen de todo crecimiento, se dona sin contrapartida. "El sol dona sin recibir nunca"; de aquí que tenga lugar, necesariamente, la acumulación de una energía que no puede ser más que derrochada en exuberancia y ebullición.

Este es el origen de las modalidades de la vida, la cual encuentra límites sin cesar. Ciertamente, hay descubrimientos que permiten saltos hacia adelante del crecimiento, que abren a éste nuevos espacios. Pero no tardan en aparecer otros límites y la pérdida se convierte en ineluctable.

En esta historia de la vida, el hombre juega un papel eminente por una doble razón. De una parte, la técnica humana abre camino a nuevas posibilidades, del mismo modo que hicieron en la naturaleza "el ramaje de los árboles" o "las alas de los pájaros". Pero, por otra parte, el hombre es, de todos los seres vivientes, el más apto para consumir intensamente, lujosamente, el excedente de energía". Mientras que su industria multiplica las posibilidades de crecimiento, dispone también de "una facilidad infinita de consumo en pura pérdida". Se encuentra también en él el ritmo ordinario del uso de la energía en el mundo, caracterizado por "la alternancia de la austeridad que acumula y de la prodigalidad". Del mismo modo que hay dos tipos de hombre, uno "poco preocupado por sus obras", como aquel

del que nos hablan los etnólogos, y otro "volcado hacia la conservación y la distribución justa", exaltado por la moral moderna, los cuales pueden ser, también los dos aspectos que caracterizan a un mismo hombre en momentos sucesivos, el rostro del cual cambia "de la turbulencia de la noche a los adustos asuntos del día".

Pero de estas dos funciones del hombre es la consumición la que le permite estar de acuerdo con el mundo, pues si el destino del universo consiste "en un cumplimiento inútil e infinito", el del hombre consiste en perseguir este cumplimiento. El hombre es una cima por la dilapidación, operación gloriosa entre todas y signo de soberanía.

Del mismo modo que la moral de Bataille es, en puridad, una "inversión" de la moral corriente, sus concepciones económicas se presentan como una inversión del pensamiento económico común. Bataille estaba verdaderamente impresionado, al igual que la mayor parte de los especialistas que abordaron estos problemas inmediatamente después de la segunda guerra mundial, por el recuerdo de las grandes crisis de superproducción anteriores a la guerra y, sobre todo, por las teorías que aquellos elaboraron, desde los ensayos de Keynes hasta la hipótesis de la "madurez económica". Y, al proponerse, de entrada, como objetivo, "investigar la cuestión planteada por las crisis del problema general de la naturaleza", al insistir una y otra vez en "la ilusión industrial" no se aparta en absoluto del pesimismo de los economistas de entonces. Pero donde innova, cuando propone un verdadero "cambio copernicano" de las concepciones económicas básicas, es cuando se da cuenta de la diferencia fundamental entre un sistema aislado —en el que domina el concepto de escasez, de necesidad, en el cual se plantean problemas de beneficio y donde el crecimiento puede parecer siempre posible y deseable— y la economía de la masa viviente en su conjunto, en la cual la energía es siempre abundante, y en la que debe destruirse, sin dudarlo, cualquier excedente. Al demostrar que el estudio de los fenómenos aislados es siempre una abstracción, propone un esfuerzo de síntesis que entonces no tenía precedentes, en oposición al espíritu cerrado de los economistas tradicionales, que, en su opinión, son como "los mecánicos que sólo saben cambiar las ruedas". Crítica en profundi-

dad que ha tenido éxito, pues ya se sabe la aceptación que ha tenido desde que se escribieron estas líneas el término de economía generalizada.

Todo el problema consiste en saber cómo, en el seno de esta economía general, se utiliza el excedente. El uso dado al excedente es "la causa de los cambios de estructura", es decir, de toda la historia de la civilización, a la cual se dedican las tres cuartas partes de los capítulos de *La parte maldita*, obra en la que se estudia un conjunto de "datos históricos" que ponen en evidencia el contraste entre dos tipos de sociedades, las "sociedades de consumición", como los aztecas o las sociedades primitivas con "potlach", y las sociedades de empresa militar (como el Islam), o industrial (como la sociedad moderna, tal como se ha desarrollado después de la Reforma), dedicando especial atención a la sociedad paradójica del Tibet, "sociedad de empresa religiosa", en la que el "monaquismo" es un modo original de gasto del excedente, solución de tipo cerrado que, gracias al gran número de monjes improductivos y sin hijos, "retiene dentro de sí misma su violencia explosiva".

Acontece, pues, que el futuro depende de la elección que los hombres de hoy hagan del modo de gastar el inevitable excedente. ¿Preferirán seguir "sometidos" a lo que pueden "producir", es decir, dejarán que el excedente provoque explosiones cada vez más catastróficas en lugar de "consumirlo" voluntariamente, de destruirlo conscientemente de la forma que ellos quieran y "gozar" con ello?

Al llegar a este punto, la reflexión de Bataille, aplicada a la época contemporánea y a las experiencias de uso de las riquezas que en ella se practica, lejos de complacerse en las reacciones pasionales y en los furores que animan ciertos pasajes de *La noción de gasto*, es la de un hombre al cual la madurez le ha aportado el gusto por juicios más serenos e incluso, a veces, la ambición —¿tal vez excesiva?— de contemplar no ya soluciones positivas duraderas, pero sí, al menos, situaciones de equilibrio capaces de facilitar a los hombres un momento de tranquilidad. ¡Qué diferente es el tono del capítulo de *La parte maldita* dedicado al lujo y a la miseria del usado en las páginas del artículo de *"La critique sociale"* donde describe las condiciones de la lucha de clases! La apreciación formulada sobre la experiencia soviética —es decir, estalinista— en el libro de 1949, contrasta

con el silencio aparentemente reprobatorio con el que queda envuelta en el artículo de 1933. No sólo se formula ahora la opinión diciendo que "no había elección posible", lo que justifica, en realidad, el ritmo de acumulación adoptado, el cual corresponde a un período de la historia que, sencillamente, ha abierto por otras vías un nuevo espacio al crecimiento, de modo similar a como lo hizo el capitalismo, sino que incluso "a la misma disidencia comunista" (la que se oponía a las vías elegidas por el poder soviético) se le acusa de participar en "la esterilidad general de las democracias" y se denuncia "la connivencia de los opositores y los burgueses". Con respecto a la sociedad capitalista más poderosa, al subrayar duramente que su comportamiento anterior la llevaba a un atolladero, Bataille admite que tal vez fuera posible que en aquellos momentos estuviera en camino de entrever una solución desprendiéndose del excedente bajo la forma del don puro y simple. A pesar de todas las reservas formuladas, parece que la esperanza impregna una parte completa de los últimos capítulos de *La parte maldita*, los que dedica al plan Marshall, el cual no podía dejar de impresionar fuertemente al teórico del gasto improductivo, puesto que este plan, tal como había sido presentado al menos, consistía, en definitiva, "en gastar[7] una riqueza inicialmente condenada a propiciar nuevas posibilidades de crecimiento en otros lugares".

Es posible que haya en las páginas de *La parte maldita* dedicadas al plan Marshall, igual que en las que se evoca la experiencia soviética, y hasta en la concepción un tanto simplista de las perspectivas de desarrollo industrial en el mundo, aspectos que podrían ser calificados como oportunistas. Estos aspectos son, en realidad, en esta obra, muy diferentes de los que creíamos descubrir en *La noción de gasto* —se presentan a veces incluso en contradicción con éstos—, pero ello es así porque surgen de la influencia de acontecimientos o de lecturas diferentes sobre el hombre extremadamente sensible que Bataille fue siempre. Acontecimientos como la iniciativa del plan Marshall, que ofrecía una ocasión muy atractiva para ver confirmarse por los hechos la teoría del don, o como la guerra fría —era

7. Parece preferible traducir aquí *utiliser* por *gastar* en coherencia con el pensamiento de Bataille que glosa Jean Piel (N.T.).

la época de la guerra de Corea— la cual parecía dar en aquellos momentos las máximas posibilidades a la URSS.

Es cierto que Bataille tomó posteriormente plena conciencia de lo que tenían de contingente algunas de estas influencias, y que es una de las razones —no la principal, sino una más— por las cuales deseaba tan fervientemente reconsiderar *La parte maldita* y desarrollar de nuevo los temas que en esta obra se exponen.

Nunca podremos saber cómo hubiera sido la nueva *Parte maldita* o la obra que le hubiera continuado, pero sí sabemos lo que aporta este libro de Bataille, con el que nos puede ayudar a responder al angustioso interrogante sobre la historia del mundo tal como se viene desarrollando ante nuestros ojos. Cualquiera que sea la opinión que podamos tener sobre determinados aspectos de la apreciación de Bataille sobre el fenómeno soviético o sobre el americano a finales de los años cuarenta, es evidente que llegó a ver con claridad que la URSS existía para "despertar" al mundo, y que América, efectivamente, bajo el efecto de esta amenaza permanente, parecía empezar a despertarse y a tomar conciencia. Bataille tuvo la iluminación de que podrían establecerse entre ambas fuerzas "intercambios atípicos" y probar así "que las contradicciones del mundo no tenían que ser resueltas necesariamente a través de la guerra". Entrevió, en fin, que el derroche creciente que suponen los gastos atómicos y espaciales de las dos grandes potencias del mundo podrían aparecer algún día como un "potlatch" gigantesco, es decir, como un medio de evitar más o menos conscientemente "ese gasto catastrófico de la energía excedente" que es la guerra.

Así, pues, con *La parte maldita*, Georges Bataille, precursor de la teoría del don en la vida económica moderna y de la "economía generalizada", ha sido también —más de diez años antes— el profeta de la "coexistencia pacífica" del desarrollo de la competición espacial entre los bloques. Esto es mucho para un solo libro, pero es también un legado inesperado por parte de un hombre que durante mucho tiempo trató de evitar la aportación de una doctrina propia.

Jean Piel

LA NOCION DE GASTO

LA NOCION DE GASTO[1]

1. *Insuficiencia del principio clásico de utilidad*

Cuando el sentido de un debate depende del valor fundamental de la palabra *útil*, es decir, siempre que se aborda una cuestión esencial relacionada con la vida de las sociedades humanas, sean cuales sean las personas que intervienen y las opiniones representadas, es posible afirmar que se falsea necesariamente el debate y se elude la cuestión fundamental. No existe, en efecto, ningún medio correcto, considerando el conjunto más o menos divergente de las concepciones actuales, que permita definir lo que es útil a los hombres. Esta laguna queda harto probada por el hecho de que es constantemente necesario recurrir, del modo más injustificable, a principios que se intentan situar más allá de lo útil y del placer. Se alude, hipócritamente, al honor y al deber combinándolos con el interés pecuniario y, sin hablar de Dios, el *Espíritu* se usa para enmascarar la confusión intelectual de aquellos que rehusan aceptar un sistema coherente.

Sin embargo, la práctica usual evita estas dificultades elementales, y la conciencia común parece que, en una primera aproximación, no puede oponer más que reservas verbales al

1. Este estudio se publicó en el n.º 7 de "La critique sociale", enero de 1933.

principio clásico de la utilidad, es decir, de la pretendida utilidad material. Teóricamente, ésta tiene por objeto el placer —pero solamente bajo una forma atemperada, ya que el placer violento se percibe como *patológico*— y queda limitada a la adquisición (prácticamente a la producción) y a la conservación de bienes, de una parte, y a la reproducción y conservación de vidas humanas, por otra: (preciso es añadir, ciertamente, la lucha contra el dolor, cuya importancia basta en sí misma para poner de manifiesto el carácter negativo del principio del placer teóricamente introducido en la base). En la serie de representaciones cuantitativas ligadas a esta concepción de la existencia, plana e insostenible, sólo el problema de la reproducción se presta seriamente a la controversia por el hecho de que un aumento exagerado del número de seres vivientes puede disminuir la parte individual. Pero, globalmente, cualquier enjuiciamiento general sobre la actividad social implica el principio de que todo esfuerzo particular debe ser reducible, para que sea válido, a las necesidades fundamentales de la producción y la conservación. El placer, tanto si se trata de arte, de vicio tolerado o de juego, queda reducido, en definitiva, en las interpretaciones intelectuales *corrientes*, a una concesión, es decir, a un descanso cuyo papel sería subsidiario. La parte más importante de la vida se considera constituida por la condición —a veces incluso penosa— de la actividad social productiva.

Es verdad que la experiencia personal, tratándose de un joven, capaz de derrochar y destruir sin sentido, se opone, en cualquier caso, a esta concepción miserable. Pero incluso cuando éste se prodiga y se destruye sin consideración alguna, hasta el más lúcido ignora el porqué o se cree enfermo. Es incapaz de justificar *utilitariamente* su conducta y no cae en la cuenta de que una sociedad humana puede estar interesada, como él mismo, en pérdidas considerables, en catástrofes que provoquen, *según necesidades concretas*, abatimientos profundos, ataques de angustia y, en último extremo, un cierto estado orgiástico.

La contradicción entre las concepciones sociales corrientes y las necesidades reales de la sociedad se asemeja, de un modo abrumador, a la estrechez de mente con que el padre trata de obstaculizar la satisfacción de las necesidades del hijo que tiene a su cargo. Esta estrechez es tal que le es imposible al hijo expresar su voluntad. La cuasi malvada protección de su padre

cubre el alojamiento, la ropa, la alimentación, hasta algunas diversiones anodinas. Pero el hijo no tiene siquiera el derecho de hablar de lo que le preocupa. Está obligado a hacer creer que no se enfrenta a nada *abominable*. En este sentido es triste decir que *la humanidad consciente continúa siendo menor de edad*; admite el derecho de adquirir, de conservar o de consumir racionalmente, pero excluye, en principio, *el gasto improductivo*.

Es cierto que esta exclusión es superficial y que no modifica la actividad práctica, del mismo modo que las prohibiciones no limitan al hijo, el cual se entrega a diversiones inconfesables en cuanto deja de estar en presencia del padre. La humanidad puede hacer suyas unas concepciones tan estúpidas y miopes como las paternas. Pero, en la práctica se comporta de tal forma que satisface necesidades que son una barbaridad atroz e incluso no parece capaz de subsistir más que al borde de lo excesivo.

Por otra parte, a poco que un hombre sea capaz de aceptar plenamente las consideraciones oficiales, o que pueden llegar a serlo, a poco que tienda a someterse a la atracción de quien dedica su vida a la destrucción de la autoridad establecida, es difícil creer que la imagen de un mundo apacible y coherente con la razón pueda llegar a ser para él otra cosa que una cómoda ilusión.

Las dificultades que pueden encontrarse en el desarrollo de una concepción que no siga el modelo despreciable de las relaciones del padre con su hijo no son, por lo tanto, insuperables. Se puede añadir la necesidad histórica de imágenes vagas y engañosas para uso de la mayoría, que no actúa sin un mínimo de error (del cual se sirve como si fuera una droga) y que, además, en cualquier circunstancia, rechaza reconocerse en el laberinto al que conducen las inconsecuencias humanas. Para los sectores incultos o poco cultivados de la sociedad, una simplificación extrema constituye la única posibilidad de evitar una disminución de la fuerza agresiva. Pero sería vergonzoso aceptar como un límite al conocimiento las condiciones en las que se forman tales concepciones simplificadas. Y si una concepción menos arbitraria está condenada a permanecer de hecho como esotérica, si, como tal, tropieza, en las circunstancias actuales, con un rechazo insano, hay que decir que este rechazo es precisamente la deshonra de una generación en la que los rebel-

des tienen miedo del clamor de sus propias palabras. No debemos, por tanto, prestarle atención.

2. *El principio de pérdida*

La actividad humana no es enteramente reducible a procesos de producción y conservación, y la consumición puede ser dividida en dos partes distintas. La primera, reducible, está representada por el uso de un mínimo necesario a los individuos de una sociedad dada para la conservación de la vida y para la continuación de la actividad productiva. Se trata, pues, simplemente, de la condición fundamental de esta última. La segunda parte está representada por los llamados gastos improductivos: el lujo, los duelos, las guerras, la construcción de monumentos suntuarios, los juegos, los espectáculos, las artes, la actividad sexual perversa (es decir, desviada de la actividad genital), que representan actividades que, al menos en condiciones primitivas, tienen su fin en sí mismas. Por ello, es necesario reservar el nombre de *gasto* para estas formas improductivas, con exclusión de todos los modos de consumición que sirven como medio de producción. A pesar de que siempre resulte posible oponer unas a otras, las diversas formas enumeradas constituyen un conjunto caracterizado por el hecho de que, en cualquier caso, el énfasis se sitúa en la pérdida, la cual debe ser lo más grande posible para que adquiera su verdadero sentido.

Este principio de pérdida, es decir, de gasto incondicional, por contrario que sea al principio económico de la contabilidad (el gasto regularmente compensado por la adquisición), sólo *racional* en el estricto sentido de la palabra, puede ponerse de manifiesto con la ayuda de un pequeño número de ejemplos extraídos de la experiencia corriente.

1) No basta con que las joyas sean bellas y deslumbrantes, lo que permitiría que fueran sustituidas por otras falsas. El sacrificio de una fortuna, en lugar de la cual se ha preferido un collar de diamantes, es lo que constituye el carácter fascinante de dicho objeto. Este hecho debe ser relacionado con el valor simbólico de las joyas, que es general en psicoanálisis. Cuando un diamante tiene en un sueño una significación relacionada con los excrementos, no se trata solamente de una asociación por contraste

ya que, en el subconsciente, las joyas, como los excrementos, son materias malditas que fluyen de una herida, partes de uno mismo destinadas a un sacrificio ostensible (sirven, de hecho, para hacer regalos fastuosos cargados de deseo sexual). El carácter funcional de las joyas exige su inmenso valor material y explica el poco caso hecho a las más bellas imitaciones, que son casi inutilizables.

2) Los cultos exigen una destrucción cruenta de hombres y de animales de *sacrificio*. El sacrificio no es otra cosa, en el sentido etimológico de la palabra, que la producción de cosas *sacradas*. Es fácil darse cuenta de que las cosas sagradas tienen su origen en una pérdida. En particular, el éxito del cristianismo puede ser explicado por el valor del tema de la crucifixión del hijo de Dios, que provoca la angustia humana por equivaler a la pérdida y a la ruina sin límites.

3) En los diferentes deportes, la pérdida se produce, en general, en condiciones complejas. Cantidades de dinero considerables se gastan en mantenimiento de locales, de aparatos y de hombres. Las energías se prodigan, en lo posible, con la finalidad de provocar un sentimiento de estupefacción y, en todo caso, con una intensidad infinitamente más grande que en las empresas de producción. El peligro de muerte no se evita, ya que constituye, por el contrario, el objeto de una fuerte atracción inconsciente. Por otra parte, las competiciones son, a veces, la ocasión para repartir riquezas de un modo ostensible. Muchedumbres inmensas asisten a ellas. Sus pasiones se desencadenan con gran frecuencia sin control alguno y la pérdida de ingentes cantidades de dinero queda comprometida en forma de apuestas. Es verdad que esta circulación de dinero beneficia a un pequeño número de profesionales de la apuesta, pero no por ello esta circulación puede ser menos considerada como una *carga* real de las pasiones desencadenadas por la competición, que ocasiona a un gran número de apostadores pérdidas desproporcionadas con sus medios. Estas pérdidas alcanzan frecuentemente una importancia tal que los apostadores no tienen otra salida que la prisión o la muerte. Por otra parte, formas diferentes de gasto improductivo pueden estar ligadas, según las circunstancias, a los grandes espectáculos de competición que, del mismo modo que los elementos animados por un movimiento propio, se sienten atraídos por una turbulencia mayor. Así es como a las

carreras de caballos se asocian procesos de clasificación social de carácter suntuario (basta mencionar la existencia de los Jockey Clubs) y la producción ostentosa de las lujosas novedades de la moda. Hay que hacer observar, además, que el conjunto de los gastos que tienen lugar actualmente en las carreras es insignificante comparado con las extravagancias de los bizantinos, que unen a las competiciones hípicas el conjunto de la actividad pública.

4) Desde el punto de vista del gasto, las producciones artísticas pueden ser divididas en dos grandes categorías, entre las cuales la primera está constituida por la arquitectura, la música y la danza. Esta categoría comporta gastos *reales*. No obstante, la escultura y la pintura, sin hacer referencia a la utilización de lugares concretos para ceremonias o espectáculos, introducen en la arquitectura misma el principio de la segunda categoría, el del gasto *simbólico*. Por su parte, la música y la danza pueden estar fácilmente cargadas de significaciones exteriores.

En su forma superior, la literatura y el teatro, que constituyen la segunda categoría, provocan la angustia y el horror por medio de representaciones simbólicas de la pérdida trágica (decadencia o muerte). En su forma inferior provocan la risa por medio de representaciones cuya estructura es análoga, pero excluyen ciertos elementos de seducción. El término poesía, que se aplica a las formas menos degradadas, menos intelectualizadas de la expresión de un estado de pérdida, puede ser considerado como sinónimo de gasto; significa, en efecto, de la forma más precisa, creación por medio de la pérdida. Su sentido es equivalente a *sacrificio*. Es cierto que el nombre de poesía no puede ser aplicado, de forma apropiada, más que a una parte bastante poco conocida de lo que viene a designar vulgarmente y que, por falta de una decantación previa, pueden introducirse las peores confusiones. Sin embargo, en una primera exposición rápida, es imposible referirse a los límites infinitamente variables que existen entre determinadas formaciones subsidiarias y el elemento residual de la poesía. Es más fácil decir que, para los pocos seres humanos que están enriquecidos por este elemento, el gasto poético deja de ser simbólico en sus consecuencias. Por tanto, en cierta medida, la función creativa compromete la vida misma del que la asume, puesto que lo expone a las actividades más decepcionantes, a la miseria, a la desesperanza, a

la persecución de sombras fantasmales, que sólo pueden dar vértigo, o a la rabia. Es frecuente que el poeta no pueda disponer de las palabras más que para su propia perdición, que se vea obligado a elegir entre un destino que convierte a un hombre en un réprobo, tan drásticamente aislado de la sociedad como lo están los excrementos de la vida apariencial, y una renuncia cuyo precio es una actividad mediocre, subordinada a necesidades vulgares y superficiales.

3. *Producción, intercambio y gasto improductivo*

Una vez demostrada la existencia del gasto como función social, es necesario tomar en consideración las relaciones de esta función con las de producción y adquisición, que son opuestas. Estas relaciones se presentan inmediatamente como las de un *fin* con la *utilidad*. Y, si bien es verdad que la producción y la adquisición, cambiando de forma al desarrollarse, introducen una variable cuyo conocimiento es fundamental para la comprensión de los procesos históricos, ambas no son, sin embargo, más que medios subordinados al gasto. A pesar de ser espantosa, la miseria humana no ha sido nunca una realidad digna de atención en las sociedades porque la preocupación por la conservación, que da a la producción la apariencia de un fin, se impone sobre el gasto improductivo. Para mantener esta preeminencia, como el poder está ejercido por las clases que gastan, la miseria ha sido excluida de toda actividad social. Y los miserables no tienen otro medio de entrar en el círculo del poder que la destrucción revolucionaria de las clases que lo ocupan, es decir, a través de un gasto social sangriento y absolutamente ilimitado.

El carácter secundario de la producción y de la adquisición con respecto al gasto aparece de la forma más clara en las instituciones económicas primitivas debido a que el intercambio es todavía tratado como una pérdida suntuaria de los objetos cedidos. El intercambio se presenta así, *en el fondo*, como un proceso de gasto sobre el que se desarrolló un proceso de adquisición. La economía clásica creyó que el intercambio primitivo se producía bajo la forma de trueque, pues no tenía, en efecto, ninguna razón para suponer que un medio de adquisición como el intercambio hubiera podido tener como origen, no la necesidad de

adquirir sino la necesidad contraria de destrucción y de pérdida. La concepción tradicional de los orígenes de la economía no ha sido arruinada más que en fecha reciente, incluso muy reciente, por lo que un gran número de economistas sigue considerando arbitrariamente el trueque como el ancestro del comercio.

Opuesta a la noción artificial de trueque, la forma arcaica del intercambio ha sido identificada por Mauss con el nombre de *potlach*[2] tomado de los indios del noroeste americano, que practican el tipo más conocido. Instituciones análogas al *potlatch* indio o rastros de ellas han sido halladas con mucha frecuencia.

El *potlatch* de los tlingit, los haïda, los tsimshian, los kwakiutl de la costa noroeste ha sido estudiado con precisión desde fines del siglo XIX (pero no fue comparado, entonces, con las formas arcaicas de intercambio de otros países). Los pueblos americanos menos avanzados practican el *potlatch* con ocasión de cambios en la situación de las personas —iniciaciones, matrimonios, funerales e incluso, bajo una forma menos desarrollada, nunca puede ser disociado de una fiesta, bien porque el *potlatch* ocasione la fiesta, bien porque tenga lugar con ocasión de ella. El *potlatch* excluye todo regateo y, en general, está constituido por un don considerable de riquezas que se ofrecen ostensiblemente con el objeto de humillar, de desafiar y de obligar a un rival. El carácter de intercambio del don resulta del hecho de que el donatario, para evitar la humillación y aceptar el desafío, debe cumplir con la obligación contraída por él al aceptarlo respondiendo más tarde con un don más importante; es decir, que debe devolver con usura.

Pero el don no es la única forma del *potlatch*. Es igualmente posible desafiar rivales por medio de destrucciones espectaculares de riqueza. A través de esta última forma es como el *potlatch* incorpora el sacrificio religioso, siendo las destrucciones teóricamente ofrecidas a los ancestros míticos de los donatarios. En una época relativamente reciente, podía acontecer que un jefe tlingit se presentara ante su rival para degollar en su presencia algunos de sus esclavos. Esta destrucción debía ser res-

2. Sobre el *potlach* véase, sobre todo, MAUSS, *"Ensayo sobre el don, forma arcaica del intercambio"*, en "L'Année sociologique", 1925. (Existe versión española en Marcel Mauss "Sociología y antropología", Tecnos, Madrid 1979, pp. 155-258).

pondida, en un plazo determinado, con el degollamiento de un número de esclavos mayor. Los tchoukchi del extremo noroeste siberiano, que conocían instituciones análogas al *potlatch*, degollaban colleras de perros de un valor considerable para hostigar y humillar a otros grupo. En el noroeste americano, las destrucciones consisten incluso en incendios de aldeas y en el destrozo de pequeñas flotas de canoas. Lingotes de cobre blasonados, una especie de moneda a la que se atribuía un valor convenido tal que representaban una inmensa fortuna, eran destrozadas o arrojadas al mar. El delirio propio de la fiesta se asocia lo mismo a las hecatombes de patrimonio que a los dones acumulados con la intención de maravillar y sobresalir.

La usura, que interviene regularmente en estas operaciones bajo forma de plusvalor obligatorio en los *potlatch* de revancha, ha permitido poder decir que el préstamo con interés debería ocupar el lugar del trueque en la historia de los orígenes del intercambio. Hay que reconocer, en efecto, que la riqueza se multiplica en las civilizaciones con *potlatch* de una forma que recuerda el hipercrecimiento del crédito en la civilización bancaria. Es decir, que sería imposible realizar a la vez todas las riquezas poseídas por el conjunto de los donadores en base a las obligaciones contraídas por el conjunto de los donatarios. Pero esta semejanza alude a una característica secundaria del *potlatch*.

El *potlatch* es la constitución de una propiedad positiva de la pérdida —de la cual emanan la nobleza, el honor, el rango en la jerarquía— que da a esta institución su valor significativo. El don debe ser considerado como una pérdida y también como una destrucción parcial, siendo el deseo de destruir transferido, en parte, al donatario. En las formas inconscientes, tales como las que describe el psicoanálisis, el don simboliza la excreción, que está ligada a la muerte según la conexión fundamental del erotismo anal y el sadismo. El simbolismo excremencial de los cobres blasonados, que constituyen en la costa noroeste objetos de don por excelencia, está basado en una mitología muy rica. En Melanesia, el donador designa como su basura a los magníficos regalos que deposita a los pies del jefe rival.

Las consecuencias en el orden de la adquisición no son más que el resultado no querido —al menos en la medida en que los impulsos que rigen la operación sigan siendo primitivos— de un proceso dirigido en un sentido contrario. "El ideal, indica

Mauss, sería dar un *potlatch* y que no fuera devuelto". Este ideal es realizado por ciertas destrucciones en las cuales la costumbre consiste en que no tengan contrapartidas posibles. Por otra parte, cuando los frutos del *potlatch* se encuentran, de alguna forma, unidos a la realización de un nuevo *potlatch*, el sentido arcaico de la riqueza se pone de manifiesto sin ninguno de los atenuantes que resultan de la avaricia desarrollada en estadios ulteriores. La riqueza aparece así como una adquisición en tanto que el rico adquiere un poder, pero la riqueza se dirige enteramente hacia la pérdida en el sentido en que tal poder sea entendido como poder de perder. Solamente por la pérdida están unidos a la riqueza la gloria y el honor.

En tanto que juego, el *potlatch* es lo contrario de un principio de conservación. Pone fin a la estabilidad de las fortunas tal como existían en el interior de la economía totémica, donde la posesión era hereditaria. Una actividad de cambio excesivo ha colocado en el lugar de la herencia una especie de póker ritual, en forma delirante, como fuente de la posesión. Pero los jugadores nunca pueden retirarse una vez que han hecho la fortuna. Deben permanecer expuestos a la provocación. La fortuna no tiene, pues, en ningún caso, que situar al que la posee *al abrigo de las necesidades*. Por el contrario, queda funcionalmente, y con la fortuna el poseedor, *expuesto a la necesidad de pérdida desmesurada* que existe en estado endémico en un grupo social.

La producción y el consumo no suntuario que condicionan la riqueza aparecen así en tanto que utilidad relativa.

4. *El gasto funcional de las clases ricas*

La noción del *potlatch* propiamente dicho debe quedar reservada a los gastos de tipo agonístico que se hacen por desafío, que entrañan contrapartidas y, más precisamente aún, a aquellas formas de gasto que las sociedades arcaicas no distinguen del intercambio.

Es importante saber que el intercambio, en su origen, fue inmediatamente subordinado a un fin humano, aunque es evidente que su desarrollo ligado al progreso de los modos de producción no comenzó más que en el estadio en el que esta subor-

dinación dejó de ser inmediata. El principio mismo de la función de producción exige que los productos sean sustraídos a la pérdida, al menos provisionalmente.

En la economía mercantil, los procesos de intercambio tienen un sentido adquisitivo. Las fortunas no se ponen ya en una mesa de juego y se convierten en relativamente estables. Solamente en la medida en que la estabilidad queda asegurada, y cuando ni siquiera unas pérdidas considerables pueden ponerla en peligro, llegan a someterse al régimen de gasto improductivo. Los componentes elementales del *potlatch* se encuentran, en estas nuevas condiciones, bajo formas que ya no son tan directamente agonísticas[3]. El gasto sigue siendo destinado a adquirir o mantener el rango, pero en principio no tiene por objeto, ya, hacérselo perder a otro.

Cualesquiera que sean estas atenuaciones, el rango social está ligado a la posesión de una fortuna, pero aún con la condición de que la fortuna sea parcialmente sacrificada a los gastos sociales improductivos tales como las fiestas, los espectáculos y los juegos. Remarquemos que, en las sociedades salvajes, en las que la explotación del hombre por el hombre es todavía débil, los productos de la actividad humana no afluyen solamente hacia los ricos en razón de los servicios de protección o dirección sociales que, al parecer, prestan sino, también, en razón de los gastos espectaculares de la colectividad a los que deben hacer frente. En las sociedades llamadas civilizadas, la *obligación* funcional de la riqueza no ha desaparecido más que en una época relativamente reciente. La decadencia del paganismo entrañó la de los juegos y los cultos a los que los romanos ricos debían obligatoriamente hacer frente. Por esto es por lo que se ha podido decir que el cristianismo individualizó la propiedad, dando a su poseedor una plena disposición de sus productos y aboliendo su función social. Al abolir esta función, al menos en tanto que obligatoria, el cristianismo sustituyó los gastos paganos exigidos por la costumbre por la limosna libre, bien bajo la forma de donaciones extremadamente importantes a las iglesias y, más tarde, a los monasterios. Las iglesias y los monasterios asumieron precisamente en la Edad Media la mayor parte de la función espectacular.

3. *En el sentido* de comportar rivalidad y lucha.

Hoy las formas sociales grandes y libres del gasto improductivo han desaparecido. Sin embargo, no debemos concluir por ello que el principio mismo del gasto improductivo haya dejado de ser el fin de la actividad económica.

Semejante evolución de la riqueza, cuyos síntomas tienen el sentido de la enfermedad y el abatimiento, conduce a una vergüenza de sí mismo y, al mismo tiempo, a una mezquina hipocresía. Todo lo que era generoso, orgiástico y desmesurado ha desaparecido. Los actos de rivalidad, que continúan condicionando la actividad individual, se desarrollan en la oscuridad y se asemejan a vergonzosos regüeldos. Los representantes de la burguesía muestran un comportamiento pudoroso; la exhibición de riquezas se hace ahora en privado, conforme a unas convenciones enojosas y deprimentes. De otra parte, los burgueses de la clase media, los empleados y los pequeños comerciantes, que cuentan con una fortuna mediocre o ínfima, han acabado de envilecer el gasto ostentatorio, que ha sufrido una especie de parcelación, y del que ya no queda más que una multitud de esfuerzos vanidosos ligados a rencores fastidiantes.

No obstante, tales simulacros se han convertido, con pocas excepciones, en la principal razón de vivir, de trabajar y de sufrir para todos aquellos que no tienen coraje para someter su herrumbrosa sociedad a una destrucción revolucionaria. Alrededor de los bancos modernos, como alrededor de los kwakiutl, el mismo deseo de deslumbrar anima a los individuos y los involucra en un sistema de pequeñas vanidades que ciegan a unos contra otros como si estuvieran ante una luz muy fuerte. A algunos pasos del banco, las joyas, los vestidos, los coches esperan en los escaparates el día que servirán para aumentar el esplendor de un siniestro industrial y de su vieja esposa, más siniestra aún. En un grado inferior, péndulos dorados, aparadores de comedor, flores artificiales prestarán servicios igualmente inconfesables a reatas de tenderos. La emulación del ser humano al ser humano se libera como entre los salvajes, con una brutalidad equivalente. Sólo la generosidad y la nobleza han desaparecido y con ellas la contrapartida espectacular que los ricos devolvían a los miserables.

En tanto que clase poseedora de la riqueza, que ha recibido con ella la obligación del gasto funcional, la burguesía moderna se caracteriza por la negación de principio que opone a esta

obligación. Se distingue de la aristocracia en que no consiente *gastar* más que *para sí*, en el interior de ella misma, es decir, disimulando sus gastos, cuando es posible, a los ojos de otras clases. Esta forma particular es debida, en el origen, al desarrollo de su riqueza a la sombra de una clase noble más potente que ella. A estas concepciones humillantes de gasto restringido han respondido las concepciones racionalistas que la burguesía ha desarrollado a partir del siglo XVII y que no tienen otro sentido que una representación del mundo estrictamente *económica*, en sentido vulgar, en el sentido burgués de la palabra. La aversión al gasto es la razón de ser y la justificación de la burguesía y, al mismo tiempo, de su hipocresía tremenda. Los burgueses han utilizado las prodigalidades de la sociedad feudal como un abuso fundamental y, después de apropiarse del poder, se han creído, gracias a sus hábitos de disimulo, en situación de practicar una dominación aceptable por las clases pobres. Y es justo reconocer que el pueblo es incapaz de odiarlos tanto como a sus antiguos amos, en la medida en que, precisamente, es incapaz de amarlos, pues a los burgueses les es imposible disimular tanto la sordidez de su rostro como su innoble rapacidad, tan horriblemente mezquina que la vida humana queda degradada sólo con su presencia.

Frente a los burgueses, la conciencia popular se reduce a mantener profundamente el principio del gasto, representando la existencia burguesa como la vergüenza del hombre y como una siniestra anulación.

5. *La lucha de clases*

Al oponerse tanto a la esterilidad como al gasto, coherentemente con la razón propia del *cálculo*, la sociedad burguesa no ha conseguido más que desarrollar la mezquindad universal. La vida humana no vuelve a encontrar la agitación, según las exigencias de necesidades irreductibles, más que en el esfuerzo de quienes desorbitan las consecuencias de las concepciones racionalistas corrientes. Los modos de gasto tradicional se han atrofiado, y el suntuario tumulto viviente se ha refugiado en el desencadenamiento sorprendente de la *lucha de clases*.

Los componentes de la *lucha de clases* están presentes en la evolución del gasto desde el período arcaico. En el *potlatch*, el rico distribuye los productos que le entregan los miserables. Busca elevarse por encima de un rival rico como él, pero el último peldaño de la elevación a la que aspira no tiene otro objetivo que alejarlo aún más de la naturaleza de los miserables. De este modo, el gasto, aunque tiene una función social, empieza por ser un acto agonístico de separación, de apariencia antisocial. El rico consume lo que pierde el pobre creando para él una categoría de decadencia y de abyección que abre la vía a la esclavitud. Por tanto, es evidente que, de la herencia indefinidamente transmitida desde el suntuario mundo antiguo, el moderno ha recibido el legado de esta categoría, actualmente reservada a los proletarios. Sin duda, la sociedad burguesa, que pretende gobernarse siguiendo principios racionales, que tiende, además, por su propio movimiento, a conseguir una cierta homogeneidad humana, no acepta sin protesta una división que parece destructiva del hombre mismo, pero es incapaz de llevar la resistencia más allá de la negación teórica. Da a los obreros derechos iguales a los de los amos y anuncia esta *igualdad* inscribiendo ostensiblemente la palabra sobre los muros. Sin embargo, los amos, que actúan como si ellos fueran la expresión de la sociedad misma, están preocupados —más gravemente que por cualquier otro problema— por dejar constancia de que no participan en nada de la abyección de los hombres a quienes dan empleo. *El fin de la actividad obrera es producir para vivir, pero el de la actividad patronal es producir para condenar a los productores obreros a una descomunal miseria.* Pues no existe ninguna disyunción posible entre la cualificación buscada en los modos de gasto propios del patrón, que tiende a elevarse muy por encima de la bajeza humana, y la bajeza misma, de la cual ésta cualificación es función.

Oponer a esta concepción del gasto social agonístico la representación de los numerosos esfuerzos burgueses tendentes a mejorar la suerte de los obreros no es más que la expresión de la infamia de las modernas clases superiores, que no tienen el valor de reconocer sus destrucciones. Los gastos realizados por los capitalistas para socorrer a los proletarios y darles la oportunidad de elevarse en la escala humana no testimonian más

que la impotencia —por extenuación— para llevar hasta el fin un proceso suntuario. Una vez que tiene lugar la pérdida del pobre, el placer del rico se encuentra poco a poco vaciado de su contenido y neutralizado, colocándolo ante una especie de indiferencia apática. En estas condiciones, a fin de mantener, a pesar de elementos (sadismo, piedad) que tienden a perturbarlo, un estado neutro que la apatía misma hace relativamente agradable, puede ser útil compensar una parte del gasto que engendra la abyección con un gasto nuevo tendente a atenuar los resultados de la primera. El sentido político de los patronos, junto a ciertos desarrollos parciales de prosperidad, ha permitido dar a veces una amplitud notable a este proceso de compensación. Así es como, en los países anglosajones, en particular en los Estados Unidos de América, el proceso primario no se produce más que a expensas de una parte relativamente débil de la población y como, en una cierta medida, la clase obrera misma ha sido llevada a participar en él (sobre todo cuando ello estaba facilitado por la existencia previa de una clase como la de los negros, tenida por abyecta de común acuerdo). Pero estas escapatorias, cuya importancia está, por otra parte, estrictamente limitada, no modifican en nada la división fundamental de las clases de hombres en nobles e innobles. El juego cruel de la vida social no varía a través de los diversos países civilizados en los que el esplendor insultante de los ricos pierde y degrada la naturaleza humana de la clase inferior.

Hay que añadir que la atenuación de la brutalidad de los amos que, por otra parte, no descansa tanto sobre la destrucción como sobre las tendencias psicológicas a la destrucción— corresponde a la atrofia general de los antiguos procesos suntuarios que caracteriza a la época moderna.

La lucha de clases se convierte, por el contrario, en la forma más grandiosa de gasto social, en la medida que es retomada y desarrollada, esta vez por cuenta de los obreros, con una amplitud que amenaza la existencia misma de los amos.

6. *El cristianismo y la revolución*

Al margen de la revuelta, a los atosigados miserables les ha sido posible rehusar la participación moral en el sistema de opre-

sión de unos hombres por otros. En ciertas circunstancias históricas rehusaron, en particular por medio de símbolos más contundentes aún que la realidad, rebajar la "naturaleza humana" entera hasta una ignominia tan horrible que el placer de los ricos en provocar la miseria de los demás se hacía, de golpe, demasiado agudo para ser soportado sin vértigo. Se ha instituido así, independientemente de las formas rituales, un intercambio de desafíos exasperados, sobre todo del lado de los pobres, un *potlatch* en el que la escoria real y la inmundicia moral descubiertas han rivalizado de un modo espectacular con todo lo que el mundo contiene de riqueza, de pureza o de esplendor. Con esta clase de convulsiones espasmódicas se ha abierto una salida excepcional por la desesperanza religiosa que había en la explotación sin reserva.

Con el cristianismo, la alternancia de exaltación y de angustia, de suplicios y de orgías que constituyen la vía religiosa, se plantea un contexto más trágico, confundiéndose con una estructura social enferma, desgarrándose ella misma con la crueldad más sórdida. El canto de triunfo de los cristianos magnifica a Dios porque ha entrado en el juego cruento de la guerra social, porque "ha despeñado a los poderosos de lo alto de su grandeza y exaltado a los miserables".

Los místicos asocian la ignominia social, la ruina cadavérica del crucificado con el esplendor divino. Así es como el culto asume la función de total oposición de fuerzas de sentido contrario, repartidas de tal modo entre ricos y pobres que los unos llevan a los otros a la pérdida. El culto se une estrechamente a la desesperanza terrestre, no siendo el mismo más que un epifenómeno del odio sin medida que divide a los hombres, pero un epifenómeno que tiende a suplantar el conjunto de procesos divergentes que resume. Según las palabras atribuidas a Cristo, que decía que él había venido a dividir, no a reinar, la religión no busca, pues, en absoluto, hacer desaparecer lo que otros consideran como la calamidad humana. En su forma inmediata, en la medida en que su movimiento ha quedado libre, la religión se encenaga, por el contrario, en una inmundicia indispensable a sus tormentos extáticos.

El sentido del cristianismo viene dado por el desenvolvimiento de las consecuencias delirantes del gasto de clases, por

una orgía agonística mental practicada a expensas de la lucha real.

Sin embargo, cualquiera que sea la importancia que la lucha tenga en la actividad humana, la *humillación* cristiana no es más que un episodio en la lucha histórica de los innobles contra los nobles, de los impuros contra los puros. Como si la sociedad, consciente de su desquiciamiento intolerable, hubiera estado por un tiempo ebria, a fin de gozarlo sádicamente. Pero la ebriedad más pesada no ha podido borrar las consecuencias de la miseria humana y, aunque las clases explotadas se opongan a las clases superiores con una lucidez creciente, ningún límite concebible puede ponerse al odio. En la agitación histórica, sólo la palabra Revolución domina la confusión reinante y comporta promesas que responden a las exigencias ilimitadas de las masas. Una simple ley de reciprocidad social exige que a los amos, a los explotadores, cuya función social consiste en crear formas despreciables, excluyentes de la naturaleza humana —tal como esta naturaleza existe en el límite de la tierra, es decir, del barro— se les entregue al miedo, al *gran atardecer* en el que sus bellas frases quedarán cubiertas por los gritos de muerte de los amotinados. Es la esperanza sangrienta que se confunde cada día con la existencia popular y que resume el contenido insobornable de la lucha de clases.

La lucha de clases no tiene más que un fin posible: la pérdida de quienes han trabajado por perder a la "naturaleza humana".

Cualquiera que sea la forma de desarrollo elegida, sea ésta revolucionaria o servil, las convulsiones generales constituidas durante dieciocho siglos por el éxtasis religioso cristiano y, en nuestros días, por el movimiento obrero, deben ser consideradas igualmente como una impulsión decisiva que *constriñe* a la sociedad a utilizar la exclusión de unas clases por otras para realizar un modo de gasto tan trágico y tan libre como sea posible, al mismo tiempo que a introducir formas sagradas tan humanas que las formas tradicionales lleguen a ser comparativamente despreciables. Es el carácter cambiante de estos movimientos lo que atestigua el valor humano total de la Revolución obrera, susceptible de actuar por sí misma con una fuerza tan constrictiva como la que dirige a los organismos elementales hacia el sol.

7. *La insubordinación de los hechos materiales*

La vida humana, distinta de su existencia jurídica, y tal como tiene lugar, de hecho, sobre un globo aislado en el espacio celeste, en cualquier momento y lugar, no puede quedar, en ningún caso, limitada a los sistemas que se le asignan en las concepciones racionales. El inmenso trabajo de abandono, de desbordamiento y de tempestad que la constituye podría ser expresado diciendo que la vida humana no comienza más que con la quiebra de tales sistemas. Al menos, lo que ella admite de orden y de ponderación no tiene sentido más que a partir del momento en el que las fuerzas ordenadas y ponderadas se liberan y se pierden en fines que no pueden estar sujetos a nada sobre lo que sea posible hacer cálculos. Solo por una insubordinación semejante, incluso, aunque sea miserable, puede la especie humana dejar de estar aislada en el esplendor incondicional de las cosas materiales.

De hecho, de la forma más universal, aisladamente o en grupo, los hombres se encuentran constantemente comprometidos en procesos de gasto. La variación de las formas no entraña alteración alguna de los caracteres fundamentales de estos procesos cuyo principio es la pérdida. Una cierta excitación, cuya intensidad se mantiene en el curso de las alternativas en un estiaje sensiblemente constante, anima las colectividades y las personas. En su forma acentuada, los *estados de excitación*, que son asimilables a estados tóxicos, pueden ser definidos como impulsiones ilógicas e irresistibles al rechazo de bienes materiales o morales, que habría sido posible utilizar racionalmente (según el principio de la contabilidad). A las pérdidas así realizadas se encuentra unida —tanto en el caso de la *"hija perdida"* como en el del gasto militar— la creación de valores improductivos, de los cuales el más absurdo y al mismo tiempo el que provoca más avidez es la *gloria*. Junto con la *ruina*, la gloria, bajo formas siniestras o deslumbrantes, no ha dejado de dominar la existencia social y hace imposible emprender nada sin ella, a pesar de que está condicionada por la práctica ciega de la pérdida personal o social.

Y así es como la inmensa quiebra de la actividad arrastra a las intenciones humanas —incluidas las que se asocian con

las actividades económicas— hacia el juego cualificador de la materia universal: la materia, en efecto, no puede ser definida más que por la *diferencia no lógica*, que representa con relación a la *economía* del universo lo que el *crimen* con relación a la ley. La gloria, que resume o simboliza (sin agotarlo) el objeto del gasto libre, como nunca puede excluir el crimen, no se diferencia de la cualificación, sobre todo si se considera la única cualificación que tiene un valor comparable al de la materia de la *cualificación insubordinada*, lo cual no es la condición de ninguna otra.

Si se considera, por otra parte, el interés, coincidente tanto con la gloria (como con la ruina), que la colectividad humana pone necesariamente en el cambio cualitativo realizado constantemente por el movimiento de la historia, si se considera, en fin, que este movimiento no puede contener ni conducir a un objetivo limitado, es posible, una vez abandonada toda reserva, asignar a la utilidad un valor *relativo*. Los hombres aseguran su subsistencia o evitan el sufrimiento no porque estas funciones impliquen por sí mismas un resultado suficiente, sino para acceder a la función insubordinada del gasto libre.

LA PARTE MALDITA

LA PARTE MALDITA[1]

PROLOGO

Desde hace algunos años, cuando tenía que responder a la pregunta: "qué está Ud. preparando", me resultaba incómodo tener que decir: "una obra de economía política". Tratándose de mí, este proyecto molestaba, al menos a quienes me conocían mal (el interés que se atribuye habitualmente a mis libros es de orden literario y esto parece que es inevitable, porque no se les puede clasificar en un género previamente definido). Guardo un desagradable recuerdo de lo extrañamente superficial que resultaba mi respuesta. Tenía que explicarme, y nada de lo que podía decir en pocas palabras era preciso ni inteligible. De hecho, me veía en la obligación de tener que añadir que el libro que estaba escribiendo (éste que hoy publico) no contemplaba los hechos como los economistas cualificados, puesto que yo tengo un punto de vista desde el cual un sacrificio humano, la construcción de una iglesia o el regalo de una joya no tienen menos interés que la venta de trigo. Dicho en pocas palabras,

1. La primera edición de esta obra se hizo por Les Editions de Minuit, formando parte de la colección, dirigida por el propio Bataille, *L'usage des richesses* (El uso de las riquezas). París, 1949.

me tenía que esforzar inútilmente para dejar claro el principio de una "economía general" en la que "el gasto" ("el consumo") de riquezas es, comparado con la producción, lo más importante. Mis apuros se agravaban cuando me preguntaban el título del libro, *La parte maldita*, lo que podía resultar atractivo, pero no aclaratorio. Por tanto, yo habría tenido que ir, desde el principio, más lejos, a intentar destruir la maldición que este título implica. Decididamente mi proyecto era demasiado vasto y el peligro de un proyecto de este tipo es siempre el incumplimiento. Nadie puede decir, sin resultar cómico, que se prepara para una actuación fuera de lo común. Debe llevarla a cabo, sin más.

Ahora, el libro está aquí. Pero un libro no es nada si no se le *sitúa*, si la crítica no ha establecido el lugar que le corresponde en el contexto del pensamiento. Yo me encuentro ante la misma dificultad. El libro está aquí, pero en el momento de escribir el prólogo ni siquiera puedo pedir para él la atención de los especialistas en alguna ciencia. Este primer ensayo aborda, al margen de disciplinas específicas, un problema que aún no ha sido planteado como es debido, como la clave para todos aquellos que desde cualquier disciplina se ocupan del movimiento de la energía en la Tierra —desde la física del globo a la economía política, pasando por la sociología, la historia y la biología—. Ni la psicología, ni en general la filosofía pueden, además, ser consideradas como ajenas a esta cuestión básica de la economía. Incluso el contenido del arte, de la literatura, de la poesía está relacionado, en principio, con lo que yo trato de estudiar, el movimiento de la energía excedente, que se manifiesta en la efervescencia vital. Por esto mismo, un libro semejante, que podría ser de interés para cualquiera, podría ser también de ningún interés.

Es ciertamente peligroso que, al prolongar la fría investigación científica, se llegue a un punto en el que su objeto deja de ser indiferente para convertirse en lo que entusiasma. En efecto, la ebullición que contemplo, la que anima el globo, es también *mi* ebullición. Por lo tanto, este objeto de mi investigación no puede distinguirse del sujeto mismo. Pero debo ser más preciso: *del sujeto en su punto de ebullición.* Así es como, antes incluso de tropezar con dificultades para encontrar un lugar en el panorama del pensamiento, mi proyecto chocaba con un obstáculo

más íntimo, que es, por otra parte, el que da el sentido fundamental al libro.

Cuando yo consideraba el objeto de mi estudio, no podía escapar personalmente a la efervescencia en la que descubría el inevitable fin, el valor de la obra fría y calculada. Mi investigación tendía a la adquisición de un conocimiento y exigía frialdad y cálculo, pero el conocimiento adquirido era un error inmerso en la frialdad inherente a todo cálculo. Dicho de otra forma, mi trabajo pretendía, en principio, *acrecentar* la cantidad de recursos humanos, pero sus resultados me enseñaban que la acumulación no es más que una tregua, una demora frente al cumplimiento de un plazo inevitable, en el cual la riqueza acumulada no tiene valor más que en el instante. Al escribir el libro, en el que afirmaba que la energía debe ser finalmente derrochada, yo mismo estaba empleando mi energía, mi tiempo, en el trabajo; mi investigación respondía básicamente al deseo de acrecentar la cantidad de bienes disponibles por la humanidad. ¿Debo decir que, en tales condiciones, yo no podía en algunos momentos, más que ser fiel a la verdad de mi libro y que, consecuentemente, hubiera debido dejar de escribirlo?

Un libro que nadie está esperando, que no responde a ninguna pregunta, que el autor no habría escrito si hubiera seguido la lección al pie de la letra; ésta es, finalmente, la extraña exquisitez que hoy vengo a proponer al lector. Esto incitará en principio a la cautela. ¡Y, sin embargo! Sería preferible no responder a ninguna demanda y ofrecer precisamente lo que desalienta y lo que se ignora voluntariamente por falta de fuerzas, es decir, ese movimiento violento, de sorpresa brusca, que trastorna y quita el reposo al espíritu. Una especie de cambio drástico, el establecimiento de una dinámica de acuerdo con el mundo, en lugar del estancamiento propio de unas ideas aisladas y de unos problemas mantenedores de una angustia que impide *ver*. ¿Cómo hubiera podido tener esta extrema libertad de pensamiento, que iguala los conceptos a la libertad de movimiento del mundo, sin dar la espalda a la esperanza? No habría tenido sentido olvidar las reglas del rigor, que aconsejan proceder metódica y lentamente, pero, ¿cómo resolver el enigma, cómo actuar de acuerdo con el Universo si nos quedamos en la indolencia de los conocimientos convencionales? Si se tiene la paciencia, y también el coraje, de leer mi libro podrán encontrarse

en él estudios realizados según las reglas de una razón que no ceja, soluciones a problemas políticos basadas en la sabiduría tradicional y hasta una afirmación como ésta: *el acto sexual es en el tiempo lo que el tigre en el espacio.* Esta comparación procede de consideraciones de economía de la energía que no dejan lugar para la fantasía poética, sino que exige un pensamiento que esté situado al nivel de los juegos de fuerza contrarios al cálculo común y que se basan en las leyes que nos rigen. Que se sitúe, en suma, en aquellas perspectivas en las que aparecen las verdades que toman su sentido de proposiciones más generales, según las cuales *no es la necesidad sino su contrario, el "lujo", lo que plantea a la materia viviente y al hombre sus problemas fundamentales.*

Dicho esto, yo invitaría a la crítica con cierto recelo. Resulta un juego fácil plantear objeciones irrefutables a concepciones nuevas. Y es que, frecuentemente, lo que es nuevo desconcierta y no es exactamente comprendido: o las objeciones recaen sobre aspectos simplificados, que el autor no admite más que como un, digamos, contradictor, o no las admite más que en los límites de una simplificación provisional. Hay pocas posibilidades, en el caso presente, de que las dificultades perentorias, las que impresionan en una primera lectura, me hayan pasado inadvertidas a lo largo de los dieciocho años que este trabajo me ha costado. Pero, para empezar, me voy a limitar a dar aquí un rápido resumen en el que no puedo tener en cuenta ni abordar la multitud de cuestiones implicadas.

Particularmente, renuncio, en un primer volumen, al análisis detallado de todos los actos de la vida desde el punto de vista que propongo. Esto es de lamentar si se tiene en cuenta que los conceptos de "gasto productivo" y de "gasto improductivo" juegan un papel fundamental en todos los desarrollos de mi libro. Sin embargo, la vida real, formada por gastos de todas clases, ignora el gasto exclusivamente productivo, ignora incluso, prácticamente, el gasto improductivo puro. Por ello, es necesario sustituir una primera clasificación rudimentaria por una descripción metódica de todos los aspectos de la vida. He querido dar, en principio, un conjunto de hechos privilegiados que permita comprender mi pensamiento. Pero éste no habría podido ordenarse si no hubiera tenido en cuenta, además, la totalidad de los

hechos mínimos, considerados erróneamente como insignificantes.

Creo que sería igualmente absurdo obtener conclusiones destructivas del hecho de que las crisis económicas, que tienen necesariamente en mi obra un sentido de acontecimiento decisivo, no hayan sido tenidas en cuenta más que de una forma sumaria, superficial. A decir verdad, había que elegir; yo no podía dar un resumen global de mi pensamiento sin perderme, al mismo tiempo, en un dédalo de interferencias en el que los árboles impedirían constantemente ver el bosque. He tratado de evitar hacer el trabajo de los economistas y me he limitado a reflexionar sobre el problema planteado por las crisis del problema general de la naturaleza. He querido iluminarlo con una luz nueva, pero, en una primera aproximación, he renunciado al análisis de las complejidades de una crisis de sobreproducción, del mismo modo que he omitido el cálculo detallado de la parte de crecimiento y de la parte de dilapidación que entran en la producción de un sombrero o de una silla.

He pretendido dar, en general, las razones que explican el misterio de las botellas de Keynes,[2] alargando los agotadores rodeos de la exuberancia a través de la depredación, la muerte y la reproducción sexuada.

Hoy me limito a este proyecto sumario. Pero esto no quiere decir que desista; solamente dejo para más tarde trabajos de

2. "Si el Tesoro Público metiera dinero en botellas, las enterrara a cierta profundidad en minas de carbón abandonadas, las cubriera de escombros y luego encomendara a la iniciativa privada, de acuerdo con los bien conocidos principios del *laissez-faire*, la tarea de desenterrar el dinero (claro está que siempre que se obtuviera el permiso para hacerlo por medio de concesiones de explotación del suelo donde están enterradas las botellas), desaparecería el desempleo y, gracias a sus efectos, la renta real de la sociedad e incluso su patrimonio aumentarían por encima de los niveles actuales. Por supuesto que resultaría más sensato construir viviendas u otras cosas por el estilo. Pero si hay obstáculos de cualquier tipo para llevarlo a cabo, el procedimiento que aquí se propone sería mejor que nada" (John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*. Harcourt, New York, 1936, p. 129. Existe traducción castellana de E. Hornedo con el título *Teoría General de la Ocupación, el Interés y el Dinero*, F.C.E., México, 1943). (N.T.)

mayor extensión[3]. Aunque por menos tiempo, dejo incluso de exponer el análisis de la angustia.

Este es, por tanto, un análisis atrevido que sólo aspira a fijar lo mejor posible la oposición entre dos métodos políticos, el del miedo y el de la búsqueda ansiosa de una solución, uniendo a la búsqueda de la libertad los imperativos más opuestos a la libertad; se trata de la libertad de espíritu, la cual emana de los recursos globales de la vida, por la cual, en cada instante, todo está resuelto, *todo es rico,* debido a que está a la medida del universo.

Insisto sobre el hecho de que la búsqueda de una solución es una exuberancia, algo superfluo a la libertad de espíritu. Esto le da una fuerza incomparable. Resolver los problemas políticos resulta difícil a quienes permiten que los plantee exclusivamente la angustia. Es necesario que los plantee la angustia, pero su solución exige, de alguna forma, la eliminación de esa angustia. El sentido de las proposiciones políticas a las que lleva este libro, y que formulo al final del volumen, tiene que ver con esta actitud lúcida[4].

3. Este primer volumen tendrá una continuación. Además, se publica en una colección que estoy dirigiendo y que se propone la publicación, entre otras, de obras de "economía general".

4. Expreso aquí mi agradecimiento a mi amigo Georges Ambrosino, jefe de equipo de laboratorio de rayos X, sin el cual no habría podido escribir esta obra. Pues la ciencia no es nunca el producto de un hombre solo; necesita el intercambio de puntos de vista, el esfuerzo colectivo. Este libro es también, en una parte importante, el trabajo de Ambrosino. Lamento personalmente que las investigaciones atómicas, en las que está llamado a participar, lo alejen, al menos por algún tiempo, de las investigaciones de "economía general". Debe expresar la duda de que vuelva a reiniciar particularmente el estudio que comenzó conmigo de los movimientos de la energía en la superficie del Globo.

PRIMERA PARTE

INTRODUCCION TEORICA

I. EL SENTIDO DE LA ECONOMIA GENERAL

1. *La dependencia de la economía del recorrido de la energía en el globo terrestre.*

Cuando hay que cambiar la rueda de un coche, abrir un absceso o cultivar una viña es fácil llegar al fin de una operación bien definida. Los elementos sobre los cuales recae la acción no están totalmente aislados del resto del mundo, pero es posible actuar sobre ellos como si lo estuvieran. La operación puede ser acabada sin que en ningún momento se tenga la necesidad de considerar un conjunto del que la rueda, el absceso o la viña sean, por ello, partes solidarias. Los cambios realizados no modifican sensiblemente el resto de las cosas y la acción incesante desde el exterior no tiene efectos apreciables sobre el comportamiento de la operación. Pero acontece de un modo diferente si consideramos una actividad económica importante, tal como la producción de coches en los Estados Unidos. Lo mismo ocurre, pero con mayor razón, si se trata de la cuestión de la actividad económica en general.

Entre la producción de coches y el movimiento *general* de la economía, la interdependencia es bastante clara, pero la economía tomada en su conjunto se estudia habitualmente como si se tratara de un sistema de operación aislable. La producción y el consumo están ligados, pero, considerados conjuntamente,

no parece difícil estudiarlos como se podría hacer con una operación elemental, relativamente independiente del resto.

Este método es legítimo, y la ciencia no procede nunca de otra forma. Sin embargo, la ciencia económica no da resultados del mismo orden que la física estudiando un fenómeno preciso y, después, en su coordinación, el conjunto de los fenómenos estudiables. Los fenómenos económicos no son fáciles de aislar, y su coordinación general no es fácil de establecer. Es, pues, posible plantear la cuestión como sigue: ¿No debe ser considerado el conjunto de la actividad productiva con las modificaciones que recibe de lo que la rodea o con las que aporta a su entorno? En otros términos: ¿No debería estudiarse el sistema de la producción y el consumo humanos en el interior de un conjunto más vasto?

En las ciencias, tales problemas tienen de ordinario un carácter académico, pero el movimiento de la economía es tan desbordante que nadie se extrañará si una primera cuestión es seguida de otras, menos abstractas. ¿No hay en el conjunto del desarrollo industrial, de los conflictos sociales y de las guerras planetarias, en las obras de los hombres, en una palabra, causas y efectos que no se pondrán de manifiesto más que con la condición de estudiar *los datos generales de la economía?*; ¿podremos convertirnos en los amos de una obra tan peligrosa (y que no podremos abandonar en ningún caso) sin haber captado sus consecuencias *generales?*; ¿no debemos, si desarrollamos incesantemente las fuerzas económicas, plantear los problemas *generales* unidos al movimiento de la energía en el globo?

Estas cuestiones permiten entrever, además del sentido teórico, el lado práctico de los principios que ellas introducen.

2. *De la necesidad de perder sin beneficio el excedente de energía que no puede servir para el crecimiento del sistema*

A primera vista, es fácil reconocer en la economía —*en la producción y el uso de las riquezas*—, un aspecto particular de la actividad terrestre considerada como un fenómeno cósmico. En la superficie del globo se produce un movimiento que resulta del recorrido de la energía en este punto del universo. La actividad económica de los hombres se apropia de este mo-

vimiento, es la realización de las posibilidades que de él resultan para ciertos fines. Pero este movimiento tiene una forma y unas leyes en principio ignoradas por quienes las utilizan y de ellas dependen. La cuestión se plantea así: ¿Altera la actividad del hombre la determinación general de la energía que recorre el dominio de la vida?; o, por el contrario, ¿no está dicha actividad falseada, en las intenciones que se da, por una determinación que ignora, olvida y no puede cambiar?

Formularé sin demora una respuesta ineluctable.

El desconocimiento por el hombre de los datos materiales de su vida lo hace todavía errar gravemente. La humanidad explota recursos materiales dados, pero si reduce su empleo, como en efecto hace, a la eliminación (que, de un modo perentorio, ha llegado a definir como un ideal) de las dificultades inmediatas que encuentra, asigna a las fuerzas que pone en acción un fin que no pueden tener. Más allá de nuestros fines inmediatos, su acción tiene, de hecho, el cumplimiento inútil e infinito del universo[5].

Como es lógico, el error que resulta de un desconocimiento tan completo no afecta exclusivamente a la pretensión del hombre a la lucidez. Al hombre no le es fácil realizar sus propios fines, si debe, para intentar conseguirlos, adaptarse a un movimiento que lo desborda. Sin duda, tales fines y dicho movimiento pueden no ser decididamente inconciliables. Pero para hacerlos conciliables no debemos ignorar las condiciones de una adaptación, en ausencia de la cual nuestras obras caerán rápidamente en la catástrofe.

Partiré de un hecho elemental. El organismo vivo, en la situación que determinan los juegos de la energía en la superficie del globo, recibe en principio más energía de la necesaria para el mantenimiento de la vida. La energía (la riqueza) excedente puede ser utilizada para el crecimiento de un sistema (por ejemplo, de un organismo). Si el sistema no puede crecer más, o si el excedente no puede ser absorbido por entero por su crecimiento, hay que perderlo necesariamente, gastarlo, volun-

5. De la materialidad del universo, que, sin duda, en sus aspectos próximos o lejanos, es algo que trasciende al pensamiento. *Cumplimiento* designa lo que *se está cumpliendo*, no *lo que se ha cumplido*. *Infinito* se opone a la vez a la determinación limitada y al *fin* asignado.

tariamente o no, gloriosamente o, por el contrario, de forma catastrófica.[1]

3. *La pobreza de los organismos o conjuntos limitados y el exceso de riqueza de la naturaleza viviente*

Que, en definitiva, se deba gastar sin miramientos (sin contrapartida) la energía que constituye la riqueza, que una serie de operaciones lucrativas no tengan decididamente otro efecto que el vano despilfarro de sus beneficios, esto es lo que rehusan los espíritus habituados a ver en el desarrollo de las fuerzas productivas el fin ideal de la actividad. Afirmar que es necesario disipar en humo una parte importante de la energía producida es ir contra los criterios en los que se funda una economía razonable. Conocemos casos en los que la riqueza debe ser destruida (el café arrojado al mar), pero estos escándalos no pueden ser presentados sin demencia como ejemplos a seguir. Son la confesión de una impotencia, y nadie debería encontrar en ellos la imagen de la esencia de la riqueza. A decir verdad, la destrucción involuntaria (como el café arrojado al mar) tiene, de cualquier forma, el sentido del fracaso. Esta destrucción es sufrimiento y desgracia, no se puede, de ninguna forma, darla como deseable. Sin embargo, es el tipo de operación sin la cual no existe solución. Si se considera la *totalidad* de la riqueza productiva que hay en la superficie del globo, no se pueden emplear, coherentemente, los productos con fines productivos más que en la medida en que el organismo vivo que es la humanidad económica puede aumentar sus equipamientos. Esto no es enteramente, ni siempre ni indefinidamente, posible. Cualquier excedente debe ser disipado por medio de operaciones deficitarias. La disipación final no podrá dejar de realizar el movimiento que anima la energía terrestre.

Acontece, habitualmente, lo contrario debido a que la economía nunca es considerada *en general*. El espíritu humano reduce las operaciones de la economía, tanto en la ciencia como en la vida, a una entidad fundada en el tipo de sistemas *particulares* (de organismos o de empresas). La actividad económica, contemplada como un conjunto, es concebida como un modo de operación particular cuyo fin es limitado. El espíritu

generaliza componiendo el conjunto de las operaciones. La ciencia económica se contenta con generalizar la situación aislada, limita su objeto a las operaciones hechas con la pretensión de un fin limitado, el del hombre económico. No toma en consideración aquel juego de la energía que ningún fin particular limita, el juego de la *materia viviente en general*, basado en el movimiento de la luz del cual es el efecto. Si en la superficie del globo la energía está siempre en exceso para la *materia viviente en general*, la cuestión se plantea siempre en términos de lujo y la elección se limita al modo de dilapidación de las riquezas. El problema de la necesidad se plantea al ser vivo *en particular* o a los conjuntos limitados de seres vivos. Pero el hombre no es solamente el ser separado que disputa su parte de recursos al mundo viviente o a los otros hombres. El movimiento general de exudación (de dilapidación) de la materia viviente lo anima y él no lo puede parar. Incluso hallándose en la cima, su soberanía del mundo vivo lo identifica con este movimiento, el cual lo lleva, de un modo privilegiado, a la operación gloriosa, al consumo inútil. Si él lo niega, como incesantemente le obliga la conciencia de *necesidad*, de indigencia inherente al ser separado (al que incesantemente le faltan recursos, que no es más que un eterno *necesitado*), su negación no cambia en absoluto el movimiento de la energía, la cual no puede acumularse sin limitaciones en las fuerzas productivas. Finalmente, la energía se nos tiene que escapar y perderse para nosotros como un río en el mar.

4. *La guerra considerada como un gasto catastrófico de la energía excedente*

El desconocimiento no modifica en absoluto la salida final. Podemos ignorarla, olvidarla, pero el suelo en el que vivimos no es más que, cualquiera que sea, un campo de destrucciones multiplicadas. Nuestra ignorancia solamente tiene este efecto incontestable, obligarnos a *sufrir* lo que hubiéramos podido, de haber sabido, *operar* a nuestro antojo. Nos priva de la elección de una exudación que nos podría agradar. Sobre todo, lleva a los hombres y a sus obras a destrucciones catastróficas. Pues, si no tenemos la fuerza de destruir nosotros mismos la energía que,

sobra, tampoco podrá ser utilizada. Y, como un animal salvaje, que no se puede controlar, es ella la que nos destruye, es decir, nosotros mismos hacemos inevitables los peligros de la explosión.

Estos excesos de fuerza viva, que congestionan localmente a las economías más miserables, son, de hecho, los factores de ruina más peligrosos. De aquí que la descongestión haya sido siempre, pero en lo más oscuro de la conciencia, el objeto de una búsqueda febril. Las sociedades antiguas la encontraron en las fiestas; alguna de ellas edificaron admirables monumentos que no tenían utilidad; nosotros empleamos el excedente en multitud de "servicios" que facilitan la vida[6] y somos inducidos a reabsorber una parte por medio del aumento de las horas de ocio. No obstante, estas derivaciones han sido siempre insuficientes; a pesar de ello, la existencia del *excedente* (en ciertos puntos) ha llevado siempre a numerosos seres humanos y grandes cantidades de bienes útiles a la destrucción de las guerras. Incluso, actualmente, ha aumentado la importancia relativa de los conflictos armados tomando las proporciones desastrosas que ya se conocen.

La evolución reciente es la consecuencia de un crecimiento brusco de la actividad industrial. En principio, este movimiento prolífico frena la actividad guerrera al absorber lo esencial del excedente; el desarrollo de la industria moderna explica el período de paz relativa de 1815 a 1914[7]. Las fuerzas productivas se desarrollan, aumentan los recursos y permiten, al mismo tiempo, la rápida expansión demográfica de los países avanzados (es el aspecto carnal de la huesuda proliferación de las fábricas). Pero el crecimiento que los cambios técnicos hicieron posible se hizo pernicioso a largo plazo. Se convirtió en generador de un excedente mayor. La primera guerra mundial estalló antes de que sus límites fuesen realmente alcanzados, incluso localmente. La segunda, en sí misma, no significa que el sistema,

6. Se admite que, aunque la industria no puede tener un desarrollo indefinido, no ocurre lo mismo con los "servicios", que constituyen lo que se llama el sector terciario de la economía (el primario es la agricultura y el segundo la industria), los cuales comprenden tanto organizaciones completas de seguros o de venta como el trabajo de los artistas.

7. Cf. más abajo, pág. 71.

en lo sucesivo, no pueda desarrollarse (extensivamente, o, incluso, de todas formas, intensivamente). Pero tuvo en cuenta las posibilidades de que el desarrollo se detuviera y dejó de disfrutar de las facilidades de un crecimiento al que nada se oponía. A veces se niega que el exceso de producción industrial sea el origen de las guerras recientes, en particular de la primera. Pero es precisamente este exceso lo que tanto una como otra destruyeron. Fue la importancia de dicho exceso lo que les dio su extraordinaria intensidad. En consecuencia, el principio general del excedente de energía que hay que gastar, considerado (más allá de la intención excesivamente estrecha de la economía) como efecto de un movimiento que la supera, al mismo tiempo que explica trágicamente un conjunto de hechos, reviste una importancia que nadie puede negar. Podemos concebir la esperanza de escapar a una guerra ya amenazante. Pero para ello necesitamos encauzar la producción excedente hacia la extensión racional de un crecimiento industrial costoso, o hacia las obras improductivas, disipadoras de una energía que no puede ser acumulada de ninguna forma. Esto plantea numerosos problemas, de una complejidad extraordinaria[8]. No obstante, aunque puede dudarse que sea fácil alcanzar las soluciones prácticas que ellos exigen, su interés no puede ser puesto en duda.

Solamente precisaría, sin más demora, que la extensión del crecimiento exige un cambio absoluto de los principios económicos —el cambio total de la moral en la que se fundan. Pasar de las perspectivas de la economía *restringida* a las de la economía *general* comporta, en verdad, un cambio copernicano; la puesta al revés del pensamiento y de la moral. En principio, si una parte de las riquezas, evaluadas en conjunto, se dedica a la pérdida o, sin posible beneficio, al uso improductivo, tiene lugar, *ineluctablemente*, una cesión de mercancías sin contrapartida. En adelante, sin hablar de la disipación pura y simple, análoga a la construcción de las Pirámides, la posibilidad de que prosiga el crecimiento está subordinada al don. El desarrollo industrial del conjunto del mundo exige a los americanos captar lúcidamente la necesidad, para una economía como la suya, de tener un cierto volumen de operaciones sin beneficio. Una in-

8. En el marco de un primer ensayo —teórico e histórico— no se puede tratar el conjunto de los problemas planteados.

mensa red industrial no puede ser administrada como se cambia una rueda... Reproduce un recorrido de energía cósmica del cual depende, que no puede limitar y del que no se puede seguir ignorando las leyes sin consecuencias. Desgraciado de quien, con esta finalidad, quisiera ordenar el movimiento que le excede con el limitado espíritu del mecánico que cambia una rueda.

II. LEYES DE LA ECONOMIA GENERAL

1. *La superabundancia de la energía bioquímica y el crecimiento*

Que, en principio, un organismo disponga de recursos de energía superiores a los necesarios para las operaciones que aseguran la vida (actividades funcionales y, en el caso del animal, para los ejercicios musculares indispensables para la búsqueda del alimento), es lo que permite funciones como el crecimiento y la reproducción. Ni el crecimiento ni la reproducción serían posibles si la planta o el animal no dispusieran normalmente de un excedente. El principio mismo de la materia viviente requiere que las operaciones químicas de la vida que han exigido un gasto de energía, tengan un beneficio, es decir, sean creadoras de excedentes.

Consideraré, sin desarrollar demasiado minuciosamente el análisis, un animal doméstico, un ternero, y dejaré, en principio, de lado los diferentes focos de energía animal o humana que permiten producir su alimento (todo organismo, por otra parte, es tributario de la aportación de otros; si esta aportación es favorable obtiene la energía necesaria, pero sin ella estaría rápidamente condenado a morir). La actividad funcional utiliza una parte de la energía disponible, pero el animal dispone de un excedente que asegura su crecimiento. En condiciones normales, una parte de este excedente se pierde en idas y venidas, pero si el ganadero consigue mantenerlo acostado, el volumen del terne-

ro se beneficia de ello; la economía se acumula en forma de grasa. Si el ternero no se sacrifica, llega el momento en el que un crecimiento cada vez menor ya no logra consumir la totalidad de un excedente aumentado; alcanza entonces la madurez sexual. Sus fuerzas vivas se dedican principalmente a la turbulencia del toro, en el caso de un macho, o a la preñez y a la producción de leche, en el de una hembra. La reproducción significa, en cierto sentido, un paso del crecimiento individual al crecimiento del grupo. Si se castra al macho, su volumen individual aumenta de nuevo durante un tiempo y se obtienen de él cantidades considerables de trabajo.

No hay en la naturaleza engorde artificial del recién nacido ni castración. Me ha resultado cómodo elegir como ejemplo un animal doméstico; pero, básicamente, los movimientos de la especie animal son generalizables. En el conjunto de los casos, la energía en exceso alimenta el crecimiento o la turbulencia de los individuos. El ternero y la vaca, el toro y el buey no añaden a este gran movimiento más que una ilustración más rica y más familiar.

Las plantas muestran el mismo exceso, sólo que mucho más intensamente, por no tener más que crecimiento y reproducción (la energía necesaria para su actividad funcional es ínfima). Pero esta exuberancia indefinida debe ser contemplada en relación con las condiciones que la hacen posible *y que la limitan.*

2. *El límite del crecimiento*

Hablaré rápidamente de las condiciones más generales de la vida. Sólo insistiré sobre un hecho de importancia decisiva: la energía solar es el origen de su exuberante desarrollo. La fuente y la esencia de nuestra riqueza se encuentra en la radiación del sol, la cual dispensa energía —riqueza— sin contrapartida. El sol da sin recibir; los hombres se dieron cuenta de esto mucho antes de que la astrofísica midiera esta prodigalidad incesante, ya que veían cómo el sol madura las cosechas y unían el esplendor que lo caracteriza al gesto de quien da sin recibir. En este momento es necesario considerar un doble origen de los juicios morales. Antiguamente el valor residía en la gloria improductiva, mientras que en nuestros días se hace depender de la

producción; se pone el énfasis en la adquisición de energía más que en su gasto. La gloria misma se justifica por las consecuencias de un hecho glorioso en la esfera de la utilidad. Aunque obnubilado por el juicio práctico —y por la moral cristiana—, el sentimiento arcaico está vivo todavía, puede encontrárselo, en particular, en la protesta romántica contra el mundo burgués; no desaparece de un modo absoluto más que en las concepciones clásicas de la economía. La radiación solar tiene como efecto la superabundancia de la energía en la superficie del globo. Pero, en principio, la materia viva recibe esta energía y la acumula en los límites establecidos por el espacio al que puede acceder. A continuación, la irradia o dilapida, pero antes de dedicar una parte apreciable de la energía acumulada a la radiación, la utiliza al máximo en el crecimiento. Sólo la imposibilidad de continuar el crecimiento da paso a la dilapidación. El verdadero excedente no comienza más que después de que haya quedado limitado el crecimiento del individuo o del grupo.

La limitación inmediata para cada individuo y para cada grupo viene dada por otros individuos y por otros grupos. Pero la esfera terrestre (exactamente la biosfera[9], que constituye el espacio accesible a la vida) es la única limitación real. El individuo o el grupo puede ser constreñido por otro individuo o por otro grupo. Sin embargo, el volumen global de la naturaleza viva no cambia por ello; en definitiva, es la magnitud del espacio terrestre lo que limita el crecimiento global.

3. *La presión*

En principio, la superficie del globo está provista de vida en la medida de lo posible. La multiplicidad de formas de vida se adapta en conjunto a los recursos disponibles, hasta el punto de que el espacio es su límite fundamental. Determinadas regiones desfavorecidas, en las que las reacciones químicas que son la base de la vida no tienen lugar, son como si no existieran. Sin embargo, si se tiene en cuenta la relación constante del volumen

9. Ver W. Vernadsky, *La Biosphére*, 1929, donde se exponen (desde un punto de vista diferente) algunas de las consideraciones que se hacen a continuación.

de la masa viva con los datos locales, climáticos y geográficos la vida ocupa todo el espacio disponible. Estos datos locales determinan la intensidad de la presión ejercida en todos los sentidos por la vida. Por tanto, se puede hablar de presión en el sentido de que, si por cualquier medio, creciera el espacio disponible, este espacio quedaría inmediatamente ocupado de la misma forma que el espacio vecino. Ocurre, además, así cada vez que la vida se destruye en cualquier lugar del globo por un incendio forestal, por un fenómeno volcánico o por la acción del hombre. El caso más claro es el de una alameda que un jardinero cultiva y mantiene limpia. Si queda abandonada, la presión de la vida circundante la vuelve a cubrir de hierbas y matojos entre los cuales pulula la vida animal.

Si la alameda se asfalta, se logra mantener durante cierto tiempo al abrigo de la presión. Con ello se quiere decir que el volumen de vida posible, suponiendo que en lugar de asfaltarla se abandonara, no sería realizado, que la energía de aporte correspondiente a este volumen se pierde, se dilapida de alguna forma. Esta presión no puede ser comparada con la de una caldera cerrada. Aunque el espacio esté totalmente ocupado, aunque no tenga salida por ninguna parte, no estallará. No obstante, la presión existe, la vida se ahoga, de alguna forma, en límites demasiado estrechos, tiende a un crecimiento imposible de formas diferentes y libera grandes dilapidaciones con un derramamiento constante de recursos excedentes. Una vez que se alcanza el límite del crecimiento, la vida, aunque no está dentro de una caldera, entra, como poco, en ebullición; sin llegar a explotar, su extrema exuberancia se expande en un movimiento siempre al borde de la explosión.

Las consecuencias de esta situación entran difícilmente dentro de nuestros cálculos. Calculamos nuestros intereses, pero esta situación nos desarma debido a que el nombre mismo de interés es contradictorio con el *deseo* que está en juego en estas condiciones. Siempre que queremos actuar racionalmente tenemos que considerar la utilidad de nuestros actos; la utilidad implica una ganancia, un mantenimiento o un crecimiento. Ahora bien, cuando hay que responder a la exuberancia, es posible sin duda *utilizarla* para el crecimiento. Pero el problema planteado lo excluye. Al suponer que no hay más crecimiento posible, ¿qué hacer con la efervescencia de energía que subsiste? *Perderla*,

evidentemente, no es *utilizarla.* Es, no obstante, de una sangría, de una pura y simple pérdida de lo que se trata; *mas esta pérdida tiene lugar de cualquier forma.* En principio, el excedente de energía, si no puede servir para el crecimiento, se pierde. Pero bajo ningún concepto puede pasar por útil esta pérdida inevitable. No se trata más que de una pérdida agradable, preferible a otra desagradable. Se trata de *sentimiento,* nunca de utilidad. Por tanto, las consecuencias son decisivas.

4. *El primer efecto de la presión: la extensión*

Resulta difícil definir y representar exactamente la presión así ejercida. Es a la vez compleja e inasible, pero es posible describir sus efectos. Una imagen se impone entonces al espíritu, pero hay que decir, en la proposición, que ella introduce la representación de las consecuencias, aunque no da una idea concreta de las causas.

Cuando se imagina una inmensa muchedumbre reunida con la intención de asistir a una corrida[10] que tendrá lugar en una plaza muy pequeña, aunque tenga el mayor deseo de entrar, una parte de ella tendrá que quedarse fuera. De la misma forma, las posibilidades de la vida no pueden ser efectuadas hasta el infinito. Están limitadas por el espacio, como la entrada de la muchedumbre por el número de asientos de la plaza.

Un primer efecto de la presión será aumentar la capacidad de la plaza. Si el servicio de orden en el interior es bueno, la capacidad de la plaza está limitada precisamente. Pero fuera puede haber árboles y farolas, desde lo alto de los cuales sea visible el ruedo. Si no existe ninguna ordenanza que lo impida, habrá gente que trepe a los árboles y a las farolas. De la misma forma, la tierra abre, de entrada, a la vida el espacio fundamental de las aguas y de la superficie del suelo. Pero rápidamente la vida se apodera del dominio aéreo. Interesaba, en primer lugar, multiplicar la superficie de la sustancia verde de las plantas, que absorbe la energía radiante de la luz. La superposición del follaje en el aire amplía sensiblemente el volumen de esta sustancia. En particular, la estructura de los árboles desarrolla esa posibilidad muy

10. En español en el original. (N.T)

por encima del nivel de las hierbas. Por otra parte, los insectos alados y los pájaros, junto con el polvo, invaden los aires.

5. *El segundo efecto de la presión: La dilapidación o el lujo*

Pero la insuficiencia de la plaza puede tener otro efecto: a la entrada puede producirse una refriega. Si alguien muere, el exceso del número de individuos sobre el número de asientos disminuirá. Este efecto se ejerce en el sentido contrario del primero. En la medida en que la presión fuerza la apertura de un espacio nuevo se destruyen las posibilidades de excesos sobre la plaza disponible. El último efecto se ejerce en la naturaleza bajo las formas más variadas.

La forma más importante es la muerte. Como se sabe, la muerte no es indispensable. Las formas elementales de la vida son inmortales. El nacimiento de un organismo reproducido por escisciparidad se pierde en la noche de los tiempos. No se puede decir, en efecto, que tenga progenitores. Aunque *a'* y *a"* sean dos, resultando del desdoblamiento de *a*, *a* no ha dejado de existir por la aparición de *a'*; *a'* es todavía *a* (y, por lo tanto, lo mismo se puede decir de *a"*). Pero supongamos, en el origen de la vida (a los efectos de una demostración puramente teórica), uno sólo de estos seres infinitamente pequeños. Este individuo no habría poblado la tierra con su especie menos rápidamente. Después de poco tiempo, la reproducción sería imposible por falta de espacio y la energía que utiliza se disiparía en calor. Esto es precisamente lo que ocurre con uno de estos microorganismos —la lenteja de agua, que cubre el agua estancada de una capa verde y después permanece en equilibrio. Para la lenteja de agua, el espacio viene dado por los límites muy estrechamente determinados de un estanque. Pero el estancamiento de la lenteja de agua no es concebible a escala del mundo entero, en el que falta, de todas formas, el equilibrio necesario. Se puede admitir (teóricamente) que una presión homogénea y generalizada acabaría en el reposo, es decir, con la conversión general de la pérdida de calor en crecimiento. La presión real tiene otros resultados. Pone en concurrencia organismos desiguales y, aunque no podemos saber cómo entraron las especies en la acción, podemos decir lo que es la acción.

Fuera de la acción exterior a la vida (fenómenos climáticos o volcánicos), la desigualdad de la presión en la materia viviente abre constantemente al crecimiento el espacio dejado por la muerte. Este no es un espacio nuevo, y si se considera la vida en su conjunto, no hay realmente crecimiento, sino mantenimiento del volumen en general. Dicho de otra forma, el crecimiento posible se reduce a una compensación de las destrucciones operadas.

Insisto en el hecho de que no hay crecimiento, generalmente, sino sólo, bajo todas las formas, ¡una lujosa dilapidación de energía! La historia de la vida sobre la tierra es principalmente el efecto de una loca exuberancia. El acontecimiento dominante es el desarrollo del lujo, la producción de formas de vida cada vez más onerosas.

6. *Las tres leyes de la naturaleza: La depredación, la muerte y la reproducción sexuada*

La depredación de unas especies por otras es la forma más simple de lujo. Las poblaciones bloqueadas por el ejército alemán adquirieron, gracias a la penuria, un conocimiento vulgarizado de este carácter oneroso del desarrollo indirecto de la materia viviente. Cuando se cultivan patatas o trigo, el rendimiento de una parcela en calorías consumibles es mucho mayor que el de un rebaño para leche y carne en una parcela equivalente dedicada a pradera. La forma de vida menos onerosa es la de un microorganismo verde (que absorbe por la acción de la clorofila la energía del sol), pues, generalmente, la vegetación es menos onerosa que la vida animal. La vegetación ocupa rápidamente el espacio disponible. Los animales destruyen la vegetación y aumentan sus posibilidades de esta forma. A pesar de ello, se desarrollan más lentamente. En este sentido, el animal salvaje está en la cima, pues sus continuas depredaciones de depredadores representan una inmensa dilapidación de energía. William Blake preguntaba al tigre: "¿En qué abismos, en qué lejanos cielos el fuego de tus ojos se ha abrasado?". Lo que a él le impresionaba de tal forma era la presión cruel, hasta el extremo de lo posible, el poder de consumo intenso de la vida. En la efervescencia general de la vida, el tigre es un foco de extrema in-

candescencia. Y esta incandescencia, en efecto, se abrasa fuertemente en la remota profundidad del cielo, en la consumición de sol.

La depredación comporta la muerte, pero bajo una forma accidental. *De todos los lujos concebibles, la muerte, bajo su forma fatal e inexorable, es ciertamente, el más costoso.* La fragilidad del cuerpo de los animales, su complicación, les confiere ya el carácter lujoso, pero esta gracilidad y este lujo culminan en la muerte. Del mismo modo que, en el espacio, los troncos y el ramaje de los árboles elevan a la luz capas superpuestas de follaje, así la muerte reparte en el tiempo el paso de las generaciones. La muerte deja, incesantemente, el espacio necesario para la llegada de recién nacidos y, sin embargo, maldecimos de un modo totalmente absurdo *aquello sin lo cual no existiríamos.*

En verdad, cuando maldecimos la muerte no tenemos miedo más que de nosotros mismos. Es *nuestra* voluntad, el rigor de la cual nos hace temblar. Nos mentimos a nosotros mismos imaginando escapar al movimiento de lujosa exuberancia del que no somos más que la forma aguda. O puede que, en principio, no nos mintamos más que para sentir después mejor el rigor de esta voluntad, llevándola a la extremidad rigurosa de la conciencia.

El lujo de la muerte, en este sentido, es considerado por nosotros de la misma forma que el de la sexualidad, es decir, en principio, como una negación de nosotros mismos, y después como la verdad profunda del movimiento del cual la vida es la exposición.

En las condiciones presentes, independientemente de nuestra conciencia, la reproducción sexuada es, con la depredación y la muerte, uno de los grandes procedimientos lujosos que aseguran el consumo intenso de energía. Desde su mismo principio acentúa lo que la escisciparidad anunciaba: la división, por medio de la cual el ser individual renuncia al crecimiento y, por la multiplicación de los individuos, lo transfiere a la impersonalidad de la vida. En esto es en lo que, en principio, la sexualidad difiere del crecimiento egoísta: si, considerada con respecto a la especie, aparece como un crecimiento, en realidad no es más que el lujo de los individuos. Este carácter está más acentuado en la reproducción sexuada, en la que los individuos engendrados

están claramente separados de quienes los engendran —y les *donan* la vida como se *dona* a los *demás*. Pero sin renunciar a volver más tarde, con motivo de la alimentación, al principio del crecimiento, la reproducción de los animales superiores hace cada vez más honda la brecha que los separa, desde el origen, de la simple tendencia del individuo, que consiste en comer con el fin de aumentar su volumen y sus fuerzas. Para el animal, ésta es la ocasión para proceder a una súbita y frenética dilapidación de los recursos energéticos, llevada momentáneamente al límite de lo posible (que es en el tiempo lo que el tigre en el espacio). Esta dilapidación va mucho más allá de lo que sería necesario para el crecimiento de la especie. En un instante dado, parece que es la dilapidación más grande que el individuo tiene la posibilidad de efectuar. En el caso del hombre va acompañada de todas las formas imaginables de ruina, implica hecatombes de bienes —tanto espirituales como corporales— y acaba por llegar al lujo y al exceso demencial de la muerte.

7. *La extensión por el trabajo y la técnica. El hombre como lujo*

Básicamente, la actividad del hombre está condicionada por el movimiento general de la vida. En cierto sentido, la actividad del hombre abre a la vida, *en extensión*, una posibilidad mayor, un espacio nuevo (como lo hicieron, en la naturaleza, el ramaje de los árboles o las alas de los pájaros). Exactamente, se trata de un espacio que la vida aún no había poblado, abierto por el trabajo y por la técnica, a la reproducción multiplicada de los hombres. Pero la actividad humana, al transformar el mundo, aumenta la tasa de materia viviente con artilugios añadidos, compuestos por una inmensa cantidad de materia inerte, que aumentan considerablemente los recursos de energía disponible. El hombre ha tenido desde el principio la facultad de utilizar una parte de la energía disponible para el crecimiento, no biológico sino técnico, de sus riquezas en energía. Las técnicas tienen, en suma, la posibilidad de ampliar —de retomar— el movimiento elemental de crecimiento que la vida efectúa en los límites de lo posible. Sin duda, se trata de un desarrollo que no es continuo ni infinito. En la medida en que el detenimiento

del desarrollo responde al estancamiento de las técnicas, la invención de técnicas nuevas promueve una impulsión. El crecimiento de los recursos de energía puede servir de base a una reanudación del crecimiento biológico (demográfico). La historia de Europa en el siglo XIX es la ilustración más completa (y también la mejor conocida), de vastas proliferaciones vivientes cuyo soporte es la osamenta. Conocida es la importancia del desarrollo de las poblaciones como consecuencia, en principio, del despegue industrial.

A decir verdad, las relaciones cuantitativas entre población y soporte, así como, en general, las condiciones del desarrollo económico en la historia están sometidas a tantas interferencias que siempre resulta difícil determinar los tipos concretos. De todas formas, no puedo incluir un análisis detallado en una aproximación que sólo pretende mostrar, en sus líneas generales, el vasto movimiento que anima la tierra. No obstante, la reciente disminución del ritmo de crecimiento demográfico sólo revela la complejidad de los efectos. Y es que las reanudaciones del desarrollo, que proceden de la actividad humana y que hacen posible o mantienen las nuevas técnicas, tienen siempre un doble efecto: utilizan, en un primer momento, una parte importante de la energía excedente, pero después producen un excedente cada vez más grande. Este excedente contribuye, en segundo lugar, a hacer el crecimiento más penoso, porque no basta ya para utilizarlo. Hasta cierto punto, el interés de la extensión está neutralizado por el interés contrario, el del lujo. El primero juega todavía, pero de una forma declinante —incierta, frecuentemente impotente. La caída de las curvas demográficas puede que sea el primer índice del cambio de signo que se está manifestando. Lo que ahora importa *en primer lugar* no es ya desarrollar las fuerzas productivas, sino gastar lujosamente sus productos.

Cuando se llega a este punto se preparan inmensas dilapidaciones. Después de un siglo de poblamiento y de paz industrial, alcanzado de nuevo el límite provisional del desarrollo, las dos guerras mundiales han ordenado las más grandes orgías de riqueza —y de seres humanos— que conoce la historia. Sin embargo, estas orgías coinciden con una sensible elevación del nivel de vida general. La masa de población se beneficia de ser-

vicios improductivos cada vez más numerosos, el trabajo se reduce, el salario crece en conjunto.

Y es que el hombre en el planeta no es más que, de una forma indirecta, subsidiaria, una respuesta al problema del crecimiento. Sin duda, con el trabajo y con la técnica ha hecho posible la extensión, más allá de los límites recibidos. Pero, lo mismo que el herbívoro con relación al planeta es un lujo —y el carnívoro con relación al herbívoro— el hombre es, de todos los seres vivientes, el más apto para consumir intensamente, lujosamente, el excedente de energía que la presión de la vida se propone en abrasamientos conformes al origen solar de su movimiento.

8. *La parte maldita*

Esta verdad es paradójica, hasta el punto de ser exactamente contraria a la que aparece de ordinario.

Este carácter paradójico queda subrayado por el hecho de que, en el punto culminante de la exuberancia, su sentido queda de cualquier forma velado. En las condiciones actuales, todo contribuye a obnubilar el movimiento fundamental que tiende a dedicar la riqueza a su función, al don, al despilfarro sin contrapartida. De una parte, la guerra mecanizada, al provocar sus estragos, caracteriza este movimiento como extraño y hostil a la voluntad humana. De otra parte, la elevación del nivel de vida no se considera, en absoluto, como una exigencia de lujo. El movimiento que la reivindica es incluso una protesta contra el lujo de las grandes fortunas, hasta el punto de que esta reivindicación se hace en nombre de la *justicia*. Sin tener nada, evidentemente, contra la justicia, puede hacerse observar que aquí la palabra disimula la profunda verdad de su contrario, que es exactamente la *libertad*. Bajo la máscara de la justicia, es cierto que la *libertad* general reviste una apariencia deslucida y neutra de la existencia sometida a las necesidades. Es, sobre todo, una reducción de sus límites *a lo más justo*, lo que no es un desencadenamiento peligroso, palabra que ha perdido su sentido. De esta forma, la libertad es una garantía contra el riesgo de servidumbre, no una voluntad de asumir riesgos sin los cuales no hay libertad.

El sentimiento de una *maldición* se une a esta doble alteración del movimiento que exige de nosotros el consumo de riquezas. Rechazo de la guerra bajo la forma monstruosa que presenta, rechazo de la dilapidación lujosa, cuya forma tradicional equivale de ahora en adelante a la injusticia. En el momento en que el crecimiento de las riquezas es el mayor que jamás existió, es cuando ésta empieza a adquirir para nosotros el sentido que tuvo siempre de *parte maldita*.

9. *Oposición del punto de vista "general" al punto de vista "particular"*

El hecho de que se tenga miedo a que se desencadene el movimiento de dilapidación que nos anima y que incluso *somos nosotros mismos*, no puede naturalmente sorprender. Sus consecuencias, desde el principio, son angustiosas. La figura del tigre simboliza la depredación. La muerte ha llegado a ser nuestro horror, y aunque, en cierto sentido, el hecho de ser carnívoro y de desafiar a la muerte responde a una exigencia de virilidad (¡aunque éste es un asunto diferente!), la sexualidad está ligada a los escándalos de la muerte y de la carne consumida[11].

Pero esta atmósfera de maldición supone la angustia y la angustia, por su parte, significa ausencia (o debilidad) de la presión ejercida por la exuberancia de la vida. La angustia tiene lugar cuando el propio angustiado no está orientado por el sentimiento de superabundancia. Esto es lo que manifiesta la significación aislada, individual de la angustia. El angustiado no puede tener angustia más que desde un punto de vista personal, *particular*, radicalmente contrario al punto de vista *general*, fundado sobre la exuberancia de la materia viviente en su conjunto. La angustia está vacía de sentido para quien desborda de vida, y para el conjunto de la vida, que es en esencia un desbordamiento.

Si nosotros consideramos ahora la situación histórica presente, veremos que ésta se caracteriza por el hecho de que los fallos afectan a la situación *general* y son imputables al punto de

11. La asociación está aparentemente implicada dentro de la expresión: el pecado de la *carne*.

vista *particular*. En principio, la existencia *particular* corre siempre el riesgo de escasez de recursos y de sucumbir. A ésto se opone la existencia *general*, cuyos recursos se encuentran en exceso, y para la cual la muerte no tiene sentido. A partir del punto de vista *particular*, los problemas están, *en primer lugar*, planteados por la insuficiencia de recursos. Los problemas están planteados, *ante todo*, en función del exceso de recursos cuando se tiene en cuenta el punto de vista *general*. Sin duda, el problema de la miseria subsiste de todas formas. Por otra parte, queda claro que *la economía general* debe tener en cuenta, también, cada vez que ello es posible, *y de entrada*, el crecimiento a impulsar. Pero, tanto si ella considera la miseria como si se enfrenta al crecimiento, debe tener en cuenta, por un lado, los límites que una u otro no pueden dejar de encontrar y, por otro, el carácter dominante (decisivo) de los problemas derivados de la existencia de excedentes. Si se considera brevemente un ejemplo, el problema de la miseria de la India no puede, en absoluto, ser disociado del crecimiento demográfico de este país ni de su desproporción con su desarrollo industrial. Las posibilidades de crecimiento industrial de la India no pueden ser disociadas de los excedentes de recursos americanos. Un problema típico de economía general se desprende de esta situación. De un lado se plantea hoy la necesidad de exudación y, de otro, de crecimiento. El mundo actual se define por la desigualdad de la presión (cuantitativa o cualitativa) ejercida por la vida humana.

La economía general propone, por tanto, como una operación correcta, una transferencia de riqueza americana a la India, sin contrapartida. A tal fin, la economía general aconseja tomar en consideración la amenaza que resultaría para América de la presión —y de los desequilibrios— ejercida en el mundo por los desarrollos de la vida en la India.

Estas consideraciones ponen necesariamente en candelero el problema de la guerra, que sólo teniendo en cuenta la ebullición fundamental es posible ver claramente. La única solución consiste en la elevación mundial del nivel de vida —en las condiciones morales actuales—, la única susceptible de absorber el excedente americano, de reducir la presión por debajo del punto peligroso.

Esta concepción teórica difiere poco de las formulaciones

empíricas que recientemente se han aportado en este sentido pero es más radical, siendo interesante precisar que tales formulaciones responden a las concepciones expuestas anteriormente. Esta confirmación da más fuerza, al parecer, tanto a unas como a otras.

10. *Las soluciones de la economía general y la "conciencia de sí mismo"*

Pero es preciso añadir inmediatamente que, por muy bien definidas que estén las soluciones, su aplicación a la escala precisa es tan difícil que, de entrada, la empresa no parece alentadora. La solución teórica existe, e incluso su necesidad está lejos de ocultarse enteramente a aquellos de quienes parece depender la decisión. Sin embargo, y más claramente, lo que la *economía general* define, en principio, es un carácter explosivo de este mundo, llevado a la extremidad de la tensión explosiva en el tiempo presente. Una maldición pesa evidentemente sobre la vida humana, en la medida en que ella no tiene fuerza de encauzar un movimiento vertiginoso.

Hay que afirmar, sin embargo, que la superación de una maldición como ésta depende del hombre, *única y exclusivamente de él.* Más ello sería imposible si el movimiento que la genera no apareciera claramente *en la conciencia.* En este sentido, hay que reconocer que es bastante triste no tener otro procedimiento, para evitar la catástrofe que amenaza, que "la elevación del nivel de vida". Este procedimiento, ya lo he dicho, va unido a la voluntad de *no ver* en su *verdad* la exigencia a la que trata de responder.

Pero si se considera al mismo tiempo la debilidad y el acierto de esta solución, se pone bastante claramente de manifiesto que, debido a su ambigüedad, es la única que puede admitirse en líneas generales. Se trata de una solución que provoca y excita tanto un esfuerzo de lucidez de la conciencia como, aparentemente, aleja de ella. De esta forma, la huida de la verdad es, por un juego de contrapartida, la garantía de su reconocimiento. El espíritu del hombre actual rechazaría, de todas maneras, aquellas soluciones que, sin ser negativas, fueran enfáticas y arbitrarias. Por el contrario, se alía a este rigor ejemplar de la conciencia humana a la medida de su verdad. Ciertamente,

la exposición de una *economía general* implica la intervención en los asuntos públicos. Pero, ante todo y del modo más profundo, a donde se dirige es a la conciencia; lo que trata de ordenar, en principio, es la *conciencia de sí mismo* que el hombre alcanzaría, finalmente, en la visión lúcida de un encadenamiento de sus formas históricas.

De esta forma, la *economía general* comienza por una relación de los *datos históricos* que dan todo su sentido a los *datos presentes*.

SEGUNDA PARTE

LOS DATOS HISTORICOS I
LA SOCIEDAD DE CONSUMICION

I. SACRIFICIO Y GUERRAS DE LOS AZTECAS

1. *La sociedad de consumición y la sociedad de empresa*

Con el fin de poner de manifiesto el movimiento general de la economía trataré de hacer descripciones de conjuntos de hechos sociales.

Formularé, de entrada, un principio: por definición, el movimiento cuyo efecto es la prodigalidad está lejos de ser siempre el mismo. Cuando hay exceso de recursos sobre las necesidades (se entiende de las verdaderas necesidades, tales que la sociedad sufriría si no estuvieran satisfechas), dicho exceso no es siempre consumido en pura pérdida Si la sociedad puede crecer, el excedente es entonces deliberadamente reservado para el crecimiento. El crecimiento regulariza, drena una ebullición desordenada hacia la regularidad de las obras fecundas. Pero el crecimiento, al cual está ligado el desarrollo de los conocimientos es, por naturaleza, un estado transitorio. No puede durar infinitamente. La ciencia del hombre debe, evidentemente, corregir las perspectivas que resultan de las condiciones históricas de su elaboración. Nada es más diferente del hombre dedicado a las obras de crecimiento que el hombre relativamente libre de las sociedades estables. El aspecto de la vida humana cambia desde que deja de ir de acuerdo con el deseo de la fantasía para responder a las necesidades de las empresas que aseguran la proli-

feración de determinadas obras. De la misma forma, el rostro de un hombre cambia cuando pasa de la turbulencia de la noche a los asuntos adustos del día. La humanidad adusta del crecimiento se civiliza, se suaviza, mas tiende a confundir la suavidad con el valor de la vida, y su tranquila existencia con el dinamismo poético. En estas condiciones, el conocimiento claro que la humanidad tiene, generalmente, de las cosas no puede llegar a ser un pleno conocimiento de sí misma. Lo que toma por humanidad plena le engaña: la humanidad dedicada al trabajo, que vive para trabajar sin disfrutar libremente de los frutos del trabajo. En el bien entendido que el hombre relativamente desocupado —al menos poco preocupado de sus obras—, del que hablan la etnografía y la historia, no es todavía un hombre perfecto, pero nos ayuda a medir lo que nos falta.

2. *La consumición en la concepción del mundo de los aztecas*

Los aztecas, de quienes hablaré en primer lugar, se sitúan moralmente en nuestras antípodas. Como la civilización se mide por sus obras, la de los aztecas nos parece miserable. Se servían, a veces, de la escritura, tenían conocimientos astronómicos, pero sus únicas obras importantes eran inútiles. Su ciencia de la arquitectura les servía para edificar pirámides en lo alto de las cuales inmolaban seres humanos.

Su concepto del mundo se opone de forma diametral y singular a la que tiene lugar entre nosotros desde nuestras perspectivas de actividad. La consumición no tenía un menor lugar en sus pensamientos que la producción en los nuestros. No estaban menos preocupados por *sacrificar* que nosotros por *trabajar*.

El mismo sol era a sus ojos la expresión del sacrificio. Era un dios semejante al hombre, que llegó a convertirse en sol al arrojarse a las llamas de una hoguera.

El franciscano español Bernardino de Sahagún, que escribió a mediados del siglo XVI, narra como sigue lo que le contaron algunos ancianos aztecas[12]:

12. La versión original de esta obra fue escrita en lengua náhualt en base a la narración oral, hecha por ancianos aztecas a Sahagún,

"Antes de que amaneciera se juntaron los dioses en un lugar llamado *Teothihuacan* (...) y se preguntaron entre sí: ¿Quién se encargará de iluminar el mundo? Uno de los dioses, llamado *Tecuciztecalt* respondió: ¡Yo me encargaré de iluminarlo! Los dioses hablaron por segunda vez y dijeron: ¿Y quién más? A continuación se miraron unos a otros buscando a otro dios y ninguno de ellos se atrevía a ofrecerse para tal cosa; todos temían y declinaban el encargo. Uno de los dioses, del que no se hacía caso alguno y que tenía bubas[13], no hablaba y prestaba atención a lo que decían los demás. Estos le dirigieron la palabra y le dijeron: ¡Encárgate tú, bubosillo! El obedeció voluntarioso a lo que se le mandaba y respondió: ¡Como una merced recibo vuestro encargo, que así sea! Inmediatamente, los dos dioses elegidos comenzaron a hacer penitencia, que duró cuatro días. Después encendieron una hoguera que prepararon en una roca (...). El dios llamado *Tecuciztecalt* sólo ofrecía cosas muy valiosas, pues en vez de ramilletes, hacía ofrendas de ricas plumas llamadas *quetzalli;* en lugar de bolas de heno, ofrecía esferas de oro; espinas hechas con piedras preciosas, en vez de espinas de maguey y espinas de coral rojo en lugar de espinas ensangrentadas. Por si fuera poco, el copal que le servía para hacer la ofrenda era de los mejores. El buboso, que se llamaba *Nanauatzin,* ofrecía nueve cañas verdes unidas de tres en tres en lugar de ramos ordinarios. Ofrecía bolas de heno y espinas de maguey ensangrentadas con su propia sangre, y en lugar de copal hacía su ofrenda en las costras de sus propias bubas.

Edificaron una torre en forma de montículo para cada uno de los dioses. En ellas hicieron penitencia durante cuatro días y cuatro noches. Cuando terminaron

---

alrededor del año 1547. La traducción castellana parece que quedó terminada en 1582. El texto que sigue es una traducción relativamente libre del francés. Se recomienda consultar la edición de Editorial Porrúa *Historia General de las cosas de Nueva España,* México, 1982, 5.ª ed. (N.T.)

13. En español en el original. También sus derivados. (N.T.)

las cuatro noches de penitencia arrojaron por el lugar los ramos, los penachos y todos los objetos que habían usado. La noche siguiente, un poco después de la medianoche, cuando debían comenzar los oficios, le dieron sus ornamentos a *Tecuciztecalt,* que consistían en plumajes llamados *aztacomitl* y en un sobrepelliz de tela liviana. En cuanto a *Nanauatzin,* el buboso, le cubrieron la cabeza con un birrete de papel llamado *anatzonli* y le pusieron una estola y un cinturón también de papel. Cuando llegó la medianoche, todos los dioses se colocaron alrededor del hogar llamado *Teotexcalli,* en el que el fuego arde durante cuatro días.

Los dioses hicieron dos filas y se colocaron a ambos costados del fuego. Los dioses elegidos ocuparon su lugar ante el fuego y entre las dos filas de dioses, todos de pie, y dirigiéndose a *Tecuciztecalt,* le dijeron: "Venga, *Tecuciztecalt,* arrójate al fuego". El lo intentó, pero el fuego era grande y de altas llamas, tuvo miedo al sentir el calor y se volvió para atrás. Por segunda vez tomó ánimos e intentó lanzarse al fuego, pero cuando estaba cerca se detuvo y no lo hizo. Lo intentó cuatro veces. Sin embargo, estaba establecido que nadie podía intentarlo más de cuatro veces. Por ello, cuando hubo hecho los cuatro intentos, los dioses se dirigieron a *Nanauatzin,* y le dijeron: "Venga, *Nanauatzin,* prueba tú ahora". En cuanto le dijeron estas palabras, reunió todas sus fuerzas, cerró los ojos, corrió y se lanzó a la hoguera. Inmediatamente comenzó a crepitar como un objeto que se quema. *Tecuciztecalt,* al ver que su compañero se había arrojado al fuego y que se estaba quemando, tomó impulso y se precipitó en las brasas. Se dice que un águila entró en el fuego al mismo tiempo y allí se quemó, y esta es la razón por la que este ave tiene ahora las plumas tiznadas; finalmente, entró un tigre, pero no se quemó, sólo quedó chamuscado, por eso quedó manchado de blanco y negro"[14].

14. Bernardino de Sahagún, *Histoire des choses de la Nouvelle Espagne.* Traducción (francesa) de Jourdanet y Simeon, 1880, 1, VII, cap. II.

Algo más tarde, los dioses arrodillados vieron a *Nanauatzin* "Convertido en sol" levantarse por el oriente. "Apareció muy encarnado, moviéndose de un lado para otro, y nadie podía mirarlo, porque cegaba la vista, estaba resplandeciente y radiante. Sus rayos se expandían por doquier". Cuando le llegó el turno, la luna se elevó sobre el horizonte. Por haber dudado, *Tecuciztecalt* tenía menos resplandor. Los dioses se pusieron de acuerdo para morir. El viento, *Quetzalcoalt*, los mató a todos. El viento les arrancó el corazón y así vivificó a los nuevos astros.

Por este mito es posible acercarse a la creencia según la cual fueron creados los hombres, y no solamente los hombres sino, también las guerras, "para que hubiera gente de la cual fuera posible tener el corazón y la sangre para que el sol pudiera comer"[15]. Esta creencia no tiene menos evidentemente que el mito el sentido del valor extremo del consumo. Cada año, los mejicanos observaban en honor del sol los cuatro días de ayuno que hicieron los dioses. A continuación inmolaban leprosos que, como el dios buboso, estaban enfermos de la piel. Pues el pensamiento no era para los aztecas más que la exposición de los actos.

3. *Los sacrificios humanos en Méjico*

Conocemos los sacrificios humanos de Méjico de un modo más completo y más vívido que los de tiempos más remotos. Los sacrificios constituyen una cima de horror en la cadena cruel de los ritos religiosos.

Los sacerdotes mataban a sus víctimas en lo alto de las pirámides. Las tendían sobre un altar de piedra y les clavaban un cuchillo de obsidiana en el pecho. Les arrancaban el corazón todavía latiendo y lo elevaban hacia el sol. La mayor parte de las víctimas eran prisioneros de guerra, lo que justificaba la idea de las guerras necesarias para la vida del sol. Las guerras tenían

15. *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, cap. VI.

el sentido de la consumición no el de la conquista, y los mejicanos pensaban que, si cesaban, el sol dejaría de brillar.

> "Cuando estaba cerca la Pascua de resurrección se procedía a la inmolación de un joven de gran apostura, elegido entre los cautivos con un año de antelación. Desde entonces llevaba la misma vida de un señor muy principal. Recorría el pueblo portando flores en la mano, mezclándose con la gente que le acompañaba. Saludaba con donaire a quienes encontraba, los cuales le tomaban por la imagen de *Tezcatlipoca* (uno de los más grandes dioses), se postraban de rodillas ante él y le adoraban"[16]. A veces se le veía en el templo, encima de la pirámide *Quautixicalco:* "Allí tocaba la flauta de día o de noche, cuando le apetecía quedarse allí. Después de haber tocado, incienzaba hacia las cuatro partes del mundo, y después se marchaba a su residencia"[17]. Se procuraba que llevara una vida llena de elegancia y de principesca distinción. "Para que se mantuviera magro le daban a beber agua con sal"[18]. Veinte días antes de la fiesta del sacrificio, entregaban al joven cuatro doncellas en sazón, con las cuales tenía comercio carnal durante veinte días. Estas cuatro doncellas eran también criadas con mucho esmero para este fin, dándoseles los nombres de cuatro diosas (...). Cinco días antes de la fiesta en que la víctima sería sacrificada, se le rendían los honores de un dios. El rey permanecía en palacio mientras que la corte seguía al joven[19]. Se le daban fiestas en parajes frescos y agradables (...). Cuando llegaba el día de su muerte, se le llevaba a un oratorio llamado *Tlacochalco,* pero antes de que llegara a este lugar, cuando llegaba a un punto denominado *Tlapitzanayan,* sus mujeres se separaban de él y lo abandonaban. Al llegar al lugar en el que le darían muerte, subía solo las gradas del templo y, en cada una de ellas,

16. Sahagún, l. II, Cap. V.
17. Ibd. apéndice del l. II.
18. Ibd. l. II, cap. XXIV.
19. Ibd. l. II, cap. XXIV.

rompía una de las flautas que le habían servido para tocar música durante todo el año[20]. Cuando llegaba a lo alto, los sátrapas (sacerdotes) que estaban preparados para darle muerte se emparejaban con él, le tendían sobre un tajo de piedra y, mientras se le tenía recostado, bien sujeto por pies, manos y cabeza, el que tenía el cuchillo se lo clavaba en el pecho de un golpe y, después de sacarlo, metía la mano en la herida que acababa de hacerle con el cuchillo y le arrancaba el corazón para ofrecerlo inmediatamente al sol[21].

El cuerpo del joven era tratado con la mayor consideración: Se le bajaba lentamente al patio del templo. Las víctimas comunes eran arrojadas gradas abajo. Era ordinaria la más grande violencia. El muerto era desollado e, inmediatamente después, el sacerdote vestía su piel sangrante. Se echaban hombres a una gran hoguera. Todavía vivos, los sacaban con un gancho para colocarlos sobre el tajo. Lo más frecuente era que se comiera la carne que la inmolación consagraba. Las fiestas eran continuas y cada año el servicio divino exigía innumerables sacrificios, del orden de unos veinte mil. El supliciado, que representaba a un dios, subía al sacrificio rodeado, como un dios, de una comitiva que le acompañaba a la muerte.

4. *Intimidad entre verdugos y víctimas*

Con aquellos que tenían que morir, los aztecas observaban una conducta singular. Trataban humanamente a los prisioneros, les daban el alimento y la bebida que pedían. De un guerrero que trajera un prisionero de guerra para después ofrecerlo en sacrificio se decía que lo había "tenido como un hijo mientras que él lo tenía por su padre"[22]. Las víctimas bailaban y cantaban con quienes las llevaban a morir. Con frecuencia se intentaba mitigar su angustia. Una mujer que encarnaba a la "madre de los

20. Ibd. l. II, cap. V.
21. Sahagún, l. II, cap. XXIV.
21. Sahagún, l. II, cap. XXIV.
22. Sahagún, l. II, cap. XXI.

dioses" era consolada por curanderas y comadronas diciéndole "No os aflijáis querida amiga; pasaréis esta noche con el rey Alegraos, pues". No se le hacía comprender que se la iba a matar, pues su muerte debía ser para ella repentina e inesperada" Los condenados, de ordinario, no ignoraban nada de su suerte y debían pasar la última noche, obligatoriamente, cantando y bailando. A veces los emborrachaban o, incluso, para que no pensaran en la muerte próxima, les llevaban una prostituta. Esta dura espera de la muerte era desigualmente soportada por las víctimas. De esclavos que debían morir durante una de las fiestas de noviembre se nos dice que "se trasladaban a casa de sus amos para despedirse de ellos precedidos de un hombre con una vasija llena de tinta. Los esclavos iban cantando a voz en grito, con toda la fuerza de su garganta, y cuando llegaban a casa de sus amos metían las manos en la vasija y las pasaban por el umbral de las puertas y por los huecos, en los que quedaban sus huellas. En las casas de sus parientes hacían lo mismo. Algunos de ellos, sin duda muy valientes, eran incluso capaces de comer, pero otros, pensando en la muerte que les esperaba no podían abrir la boca"[23]. Una esclava que representaba a la diosa *Ilamatecultli* iba totalmente vestida de blanco, adornada con plumas blancas y negras, con el rostro pintado la mitad negro y la mitad amarillo. "Antes de matar a esta mujer se la hacía bailar al son de instrumentos tocados por ancianos que se unían a la música de las cantantes. La esclava bailaba llorando, suspirando, oprimida por la angustia, con el pensamiento de la muerte, que estaba tan próxima"[24]. En otoño se sacrificaban mujeres en un templo denominado *Coatlan*. "Cuando las desgraciadas ascendían por las gradas, unas cantaban, otras daban gritos y otras incluso vertían lágrimas"[25].

5. *Carácter religioso de las guerras*

Estos sacrificios de prisioneros no pueden ser separados de las condiciones que los hacían posibles, de las guerras y del

23. Sahagún, 1. II, cap. XXXIV.
24. Ibd. 1. II, cap. XXXVI.
25. Ibd. 1. II, cap. XXXIII.

riesgo de muerte asumido. Los mejicanos sólo derramaban sangre cuando corrían el riesgo de morir.

Tenían conciencia de este encadenamiento de la guerra y el sacrificio. La comadrona, cuando cortaba el cordón umbilical del recién nacido, decía:

> "Del centro de tu cuerpo corto tu ombligo. Sabe bien y comprende que la casa en la que has nacido no es tu morada (...). Tu cuna es el lugar donde reposas la cabeza (...). Tu verdadera patria está en otro lugar; tú estabas prometido a otros lugares. Tú perteneces a los campos abiertos en donde se libran las batallas; hacia esos campos eres enviado; tu oficio y tu conocimiento es la guerra; tu deber consiste en dar de beber al sol sangre de tus enemigos y en alimentar a la tierra con el cuerpo de tus adversarios para que la tierra los devore. En cuanto a tu patria, tu herencia y tu felicidad las encontrarás en el cielo, en el palacio del sol (...). Para ti será un maravilloso destino parecer digno de terminar tu vida en los campos de combate y en ellos recibir una muerte florida. Lo que corto ahora de tu cuerpo y del centro de tu vientre es propiedad de *Tlaltecultli,* que es la tierra y el sol. Cuando la guerra empieza a bullir y los soldados a juntarse, nosotros confiaremos este ombligo a los soldados valerosos para que ellos lo ofrezcan a tu padre y a tu madre, el sol y la tierra. Ellos lo enterrarán en medio del campo, donde se libra la guerra. Esta será la prueba de que has sido ofrecido y prometido a la tierra y al sol; ésta será la señal de tu promesa de dedicarte al oficio de la guerra. Tu nombre será escrito en los campos de batalla para que jamás sea olvidado, lo mismo que tu persona. Esta preciosa ofrenda que se corta de tu cuerpo es como una ofrenda de espina de maguey, de caña de fumar y de ramos de *axcoyalt.* Así se confirma tu voto y tu sacrificio" (...)[26].

Quien facilitaba un prisionero no tenía menos parte en el juego sagrado que el sacerdote. La primera vasija que se llena-

26. Sahagún, l. VI, cap. XXXI.

ba con la sangre que brotaba de la herida de la víctima se ofrecía al sol por los sacerdotes. El que ofrecía el sacrificio llenaba una segunda vasija, la llevaba ante las imágenes de los dioses y mojaba sus labios en sangre caliente. El cuerpo del sacrificado le pertenecía, se lo llevaba a su casa y se quedaba con la cabeza; el resto se comía en un banquete, cocido sin sal y sin condimentos, pero sólo por los invitados, no por el que ofrecía el sacrificio, pues éste tenía por hijo a su víctima, por otro yo. En la danza con la que finalizaba la fiesta, el guerrero llevaba la cabeza de la víctima en la mano.

Si el guerrero había sucumbido en lugar de llegar a ser vencedor, su muerte en el campo de batalla habría tenido el mismo sentido que el sacrificio ritual de su prisionero, habría saciado igualmente a los dioses ávidos de alimentos.

Al rezar por los soldados a *Tezcatlipoca* se decía:

> "En verdad, no estáis en un error por querer que los soldados mueran en los combates, pues no los habéis enviado a este mundo para otra misión que la de servir de alimento al sol y a la tierra con su sangre y con su carne"[27].

Saciado de sangre y de carne, el sol daba la gloria al amo en su palacio. Allí los muertos de la guerra se mezclaban con los prisioneros inmolados. El sentido de la muerte en combate se ponía de manifiesto en la oración:

> "Haced, decía, que los soldados sean duros y voluntariosos, disipad de su corazón toda debilidad a fin de que no solamente reciban alegremente la muerte, sino que la deseen y en ella encuentren fascinación y dulzura, que no teman ni las flechas ni las espadas y que las tengan por cosas agradables, como si se tratara de flores y de exquisitos manjares (...)".

27. Sahagún, l. VI, cap. III.

6. *Del primado de la religión al primado de la eficacia militar*

El valor que la guerra tenía en la sociedad mejicana no nos debe confundir. La sociedad mejicana no era una sociedad *militar*. La religión era la clave evidente de sus actos. Si hubiera que situar a los aztecas deberíamos hacerlo del lado de las sociedades guerreras, en las que dominaba la violencia pura, sin cálculo, y las formas ostentatorias del combate. Los aztecas no conocieron la organización racional de la guerra y de la conquista. Una sociedad verdaderamente *militar* es una sociedad de empresa, por la cual la guerra tiene el sentido de un desarrollo del poder, de una progresión ordenada del imperio[28]. Por tratarse de una sociedad relativamente moderada introduce en las costumbres los principios razonables de la empresa, cuyo fin se sitúa en el porvenir y excluye la locura del sacrificio. Nada más contrario a la organización militar que las dilapidaciones de la riqueza representada por hecatombes de esclavos.

Sin embargo, la extrema importancia de la actividad guerrera implicó para los aztecas un cambio significativo, que iba en el sentido de la *razón* de la empresa (que introduce con la preocupación de los resultados y de la fuerza un principio de humanidad), opuesto a la cruel *violencia* de la consumición. Mientras "el rey estaba en su palacio", la corte acompañaba a la víctima (a la cual se rendían "los honores de un dios") del más solemne de los sacrificios del año. No nos debemos engañar, se trataba de un sacrificio vicario. La moderación volcó sobre los demás la violencia interior, que es el principio moral de la consumición. En el bien entendido que el movimiento de violencia que animaba la sociedad azteca no estuvo nunca más volcado hacia dentro que hacia fuera. Pero violencias interiores y exteriores se combinaban en ella, en una economía que nada conservaba. Los sacrificios rituales de prisioneros iban unidos a sacrificios guerreros, las víctimas sacrificadas representaban, al menos, el gasto suntuario del sacrificante. La sustitución de un prisionero por el rey no es una moderación evidente, derivada de esta borrachera de sacrificio.

28. Me baso en los puntos de vista de Marcel Granet y de Georges Dumezil.

7. *El sacrificio y la consumición*

La moderación termina por sensibilizar el movimiento al cual responden los ritos de inmolación. Tal movimiento se nos muestra en su estricta necesidad lógica y no podemos saber si la secuencia de los hechos se establecía en detalle, pero de todas formas existia coherencia.

El sacrificio devuelve al mundo sagrado lo que el uso servil ha degradado, profanado. El uso servil ha hecho una *cosa* (un *objeto*) de lo que, profundamente, es de la misma naturaleza que el *sujeto*, que se encuentra con el sujeto en una relación íntima. No es necesario destruir propiamente hablando el animal o la planta que el hombre convirtió en *cosa* para su uso. Basta, al menos, destruirlas en tanto que cosas, *en tanto que se llegaron a convertir en cosas*. La destrucción es el mejor medio de negar una relación utilitaria entre el hombre y el animal o la planta. Pero raramente se llega hasta el holocausto. Es preciso que el consumo de las ofrendas, la *comunión*, tenga un sentido irreductible a la absorción propia de la alimentación. La víctima del sacrificio no puede ser consumida de la misma forma que un motor utiliza un carburante. El rito tiene la virtud de reencontrar la participación íntima del sacrificante con la víctima, a la cual había dado una finalidad, un uso servil. El esclavo sometido al trabajo y convertido en propiedad de otro es una *cosa* del mismo tipo que un animal de labor. Quien emplea el trabajo de su prisionero rompe el lazo que lo une con su semejante. No está lejos el momento en el que lo venderá. Pero el propietario no sólo ha hecho una *cosa*, una mercancía, de esta propiedad. Nadie puede hacer una *cosa* del otro sí mismo que es el esclavo sin alejarse, al mismo tiempo, de lo que él mismo es íntimamente, sin darse a sí mismo los límites de la *cosa*.

Pero esto no puede ser entendido estrictamente, no se trata de una operación perfecta, y ni el esclavo ni el amo están *perfectamente* reducidos al *orden de*

las cosas. El esclavo es una cosa para el propietario; acepta esta situación que él prefiere a la muerte. Pierde efectivamente, para sí mismo, una parte de su valor íntimo, pues no es suficiente con ser esto o aquello, hay que serlo, al mismo tiempo para los demás. Del mismo modo, el propietario ha dejado de ser para el esclavo su semejante, está profundamente separado de él, incluso aunque sus iguales sigan viendo un hombre en él; aunque él sea siempre un hombre para los otros, se encuentra ya en un mundo en el que el hombre puede no ser más que una *cosa*. La pobreza se extiende entonces sobre la vida humana como un nublado sobre el campo. Al nublarse, en el momento en el que está el sol homogeneamente tamizado y los juegos de la luz se estabilizan, parece que "las cosas se reducen a lo que son". El error es evidente: lo que está ante mí no es más que el universo, el universo no es más que una cosa y yo no me engaño en absoluto cuando veo su esplendor al sol. Sin embargo, cuando el sol se esconde, veo más claramente la granja, el campo, la cerca. Ya no veo el esplendor de la luz que caía sobre la granja, sino esta granja o esta cerca, como una pantalla entre el universo y yo.

Del mismo modo, la esclavitud introduce en el mundo la ausencia de luz que es la posición separada de cada *cosa*, reducida al *uso* que tiene. La luz o el esplendor donan la intimidad de la vida, lo que ella es profundamente, lo que es percibido por el sujeto como igual a sí mismo y como la transparencia del universo.

Pero la reducción de "lo que es" al *orden de las cosas* no está limitada a la esclavitud. La esclavitud está abolida, pero nosotros conocemos aspectos de la vida social en los que el hombre es rebajado a *cosa*, y, como sabemos, el rebajamiento no es ya una consecuencia de la esclavitud. La introducción del *trabajo* en el mundo sustituyó, desde el principio, a la intimidad, a la profundidad del deseo y a sus libres desencadenamientos, por un encadenamiento razonable en el que la verdad del instante deja de importar; lo que importa es el

resultado ulterior de las *operaciones*. El primer trabajo fundó el mundo de las *cosas*, al cual responde generalmente el mundo profano de los antiguos. Desde la posición del mundo de las cosas, el mismo hombre se convierte en una de las cosas de ese mundo, al menos durante el tiempo en el que trabaja. A esta degradación es a la que el hombre de todos los tiempos se esfuerza por escapar. Tanto en sus extraños mitos como en sus ritos crueles, el hombre está, desde el principio, *a la búsqueda de la intimidad perdida*.

La religión es este inmenso esfuerzo y esta búsqueda angustiosa. Siempre se intenta abandonar el orden real, la pobreza de las cosas, volver al orden divino; el animal o la planta de que el hombre *se sirve* (como si sólo tuvieran valor para él y ninguno para ellos mismos) es devuelto a la verdad del mundo íntimo, recibe una comunicación sagrada que lo devuelve a su vez a la libertad interior.

El sentido de esta profunda libertad se da en la destrucción, cuya esencia es consumir *sin beneficio* lo que hubiera permanecido dentro del encadenamiento de las obras útiles. El sacrificio destruye lo que consagra. No se trata de destruir como el fuego, basta con que quede roto el lazo que une la ofrenda al mundo de la actividad lucrativa; pero esta separación debe tener el sentido de un consumo definitivo; la ofrenda consagrada no puede volver al orden *real*. Este principio abre la vía al desencadenamiento, libera la violencia reservándole el terreno en el que reina sin rival.

El mundo *íntimo* se opone al *real* como la desmesura a la mesura, la locura a la razón, la embriaguez a la lucidez. No hay otra medida que la del objeto, ni más razón que la identidad del objeto consigo mismo, ni otra lucidez que el conocimiento diferenciado de los objetos. El mundo del sujeto es la noche, esa noche agitada, infinitamente sospechosa, en la que el sueño de la razón *engendra monstruos*. *Sostengo, en principio, que del "sujeto" libre, no subordinado en absoluto al orden "real" y que no se ocupa más que del presente, la misma*

locura da una idea edulcorada. El *sujeto* abandona su propio terreno y se subordina a los *objetos* de orden *real* a partir del momento en el que se preocupa por el futuro. Y es que el sujeto es consumo en la medida en la que no está obligado al trabajo. Si yo no me preocupo más por "lo que será" sino por "lo que es" ¿qué necesidad tengo de conservar nada? Puedo, pues, desordenadamente, hacer de todos los bienes que poseo un consumo instantáneo. Una vez que ha desaparecido la preocupación por el mañana, *lo único que me gusta* es este consumo inútil. Y cuando consumo sin medida descubro a mis semejantes lo que soy *íntimamente.* El consumo es la vía por donde se comunican los seres *separados*[29]. Todo es transparente, todo es abierto y todo es infinito entre quienes consumen intensamente. Pero nada tiene importancia desde ese momento; la violencia se libera y se desencadena sin límites en la medida en la que aumenta la pasión.

Lo que asegura el retorno de la *cosa* al orden *íntimo* es su entrada en este horno de la consumición, en el que la violencia queda limitada, pero siempre con un gran esfuerzo. La cuestión del sacrificio consiste siempre en cumplir la parte de la ruina y preservar el resto de un peligro mortal de contagio. Quienes están en contacto con el sacrificio están en peligro, pero su forma ritual, limitada, tiene regularmente por efecto asegurar a quienes lo celebran contra dicho peligro.

El sacrificio es el calor en el que se reencuentra la intimidad de los que componen el sistema de las obras comunes. La violencia es su principio, pero las obras la limitan en el tiempo y el espacio; ella se subordina al afán de producir y conservar la cosa común. Los indivi-

29. Insisto en un dato fundamental: la separación de los seres está limitada al orden real. Sólo *es real* la separación si yo permanezco en el orden de las *cosas*. La separación *es*, en efecto, *real*, pero lo que es real es *exterior*. "Todos los hombres, *íntimamente*, no son más que uno".

duos se desencadenan, pero el desencadenamiento que los funde y los mezcla indistintamente con sus semejantes contribuye a encadenarlos a las obras del tiempo profano. No se trata, todavía, de la *empresa*, que absorbe el exceso de fuerzas con destino al desarrollo ilimitado de la riqueza. Las obras no tienen otro fin que su mantenimiento. Ellas no hacen otra cosa que definir los límites de la fiesta (cuya fecundidad garantiza el retorno, que es el origen de su fecundidad). Pero sólo la comunidad es preservada de la ruina. La *víctima* queda abandonada a la violencia.

La víctima es un excedente tomado de la masa de la riqueza *útil*. Por ello, no puede ser tomada más que para ser consumida sin provecho, es decir, destruida para siempre. Desde el momento en que es elegida, la víctima es la *parte maldita*, destinada a la consumición violenta. Pero la maldición la libera del *orden de las cosas*, hace reconocible su figura, que desde entonces irradia la intimidad, la angustia, la profundidad de los seres vivientes.

Nada hay más sorprendente que las atenciones con las que se la rodea. Siendo cosa, no es posible separarla verdaderamente del orden real, que la aprisiona, más que si la destrucción le quita el carácter de cosa, eliminando absolutamente su utilidad. Una vez consagrada, durante el tiempo que separa la consagración de la muerte, entra en la intimidad de los oficiantes y participa en sus consumiciones. La víctima es ya uno de ellos y, en la fiesta en la que perecerá, canta, baila y disfruta con ellos de todos los placeres. Ya no hay en ella servilismo, puede incluso recibir armas y combatir. Queda perdida en la inmensa confusión de la fiesta. Y eso es precisamente lo que la pierde.

> En efecto, la víctima quedará sola al salir completamente del orden real, porque sólo ella es llevada hasta el límite por la agitación de la fiesta. El sacrificador sólo es divino con reservas. El porvenir está pesadamente reservado en él, es su pesantez de cosa. Los auténticos teólogos[30] de los que recogió Sahagún la tra-

30. En el simple sentido de un conocimiento de lo *divino*. Se ha creído que los textos a los que hago alusión acusan una influencia cris-

dición, lo entendían perfectamente pues colocaban por encima de los demás el sacrificio voluntario de *Nanauatzin*, glorificaban a los guerreros por ser consumidos por los dioses y daban a la divinidad el sentido de la consumición. No podemos saber en qué medida los sacrificados de Méjico aceptaban su suerte. Es posible que, en cierto sentido, algunos de ellos hayan considerado "como un honor" el ser ofrecidos a los dioses. Pero su inmolación no era voluntaria. Incluso está claro que, ya en los tiempos de los informadores de Sahagún, estas orgías de muerte eran toleradas porque impresionaban a los extranjeros. Los mejicanos inmolaban niños que escogían entre los de ellos. Pero debieron preverse serios castigos contra los que se alejaban de la comitiva cuando se dirigían a los altares. El sacrificio está formado por una mezcla de angustia y frenesí. El frenesí es más fuerte que la angustia, pero a condición de que los efectos sean desviados hacia fuera, sobre un prisionero extranjero. Basta que el sacrificiante renuncie a la riqueza que habría podido ser la víctima para él.

Sin embargo, esta explicable falta de rigor no modifica el sentido del rito. Unicamente se admitía el exceso que rebasara ciertos límites y cuya consumición pareciera digna de los dioses. A este precio escapaban los hombres a su aniquilamiento, a este precio disminuían la pesantez que introducía en ellos la avaricia y el frío cálculo del orden real.

---

tiana. Esta hipótesis me parece absurda. El fondo de las creencias cristianas procede de la experiencia religiosa anterior y el mundo que representan los informadores de Sahagun tiene una coherencia cuya necesidad se impone. En rigor, la pobreza voluntaria de *Nanauatzin* podría pasar por una cristianización. Pero esta opinión me parece reposar sobre un desprecio de los aztecas que es preciso decir que Sahagún no parece haber compartido.

II. EL DON DE RIVALIDAD (EL "POTLATCH")

1. *Importancia general de los dones ostentatorios en la sociedad mejicana*

Los sacrificios humanos no eran más que un momento agudo en el ciclo de prodigalidades. La pasión que hacía correr la sangre en las pirámides llevaba generalmente al mundo azteca a hacer un uso improductivo de una parte importante de los recursos disponibles.

Una de las funciones del soberano, del "jefe de los hombres", que disponía de inmensas riquezas, era dedicarse al despilfarro ostentatorio. Aparentemente, en tiempos más remotos, debió ser él mismo la culminación del ciclo de sacrificios. Su inmolación consentida, si no por él, sí por el pueblo al cual encarnaba, confería a la inmensa oleada de matanzas el valor de una consumición ilimitada. Al final su poder debió preservarle. Pero era tan claramente el hombre de la prodigalidad, que donaba en lugar de su vida su riqueza. El rey tenía que *donar* y *festejar*.

"Los reyes, dice Sahagún[31], buscaban la ocasión de mostrarse generosos y de tener fama de ello, por lo cual

31. Sahagún, l. VIII, cap. XXIX. (En la edición de Porrúa es el cap. XVII, n.º 6.) (N.T.)

hacían grandes gastos para la guerra o para los *areytos* (danzas que precedían o seguían a los sacrificios). Ponían en juego cosas muy preciosas y, cuando el pueblo llano, hombre o mujer, se atrevía a saludarlos y a dirigirles algunas palabras que fueran de su agrado, les daban manjares y bebidas, así como telas para vestir y para dormir. Incluso si alguno les componía canciones que les gustaran, les hacían regalos según el mérito y el placer que les habían producido.

El soberano no era más que el más rico, pero, cada uno según sus fuerzas, a imagen de él, los ricos, los nobles, los "mercaderes", venían igualmente obligados. Las fiestas no sólo eran un derramamiento de sangre, sino también, generalmente, de riqueza al cual cada uno contribuía según sus medios —siendo ésta la ocasión de que cada cual demostrara su poder. Bien por medio de la captura (en la guerra), bien por medio de la compra, los guerreros y los "mercaderes" conseguían víctimas para los sacrificios. Los mejicanos edificaban templos de piedra ornados con estatuas divinas. El servicio ritual multiplicaba las ofrendas de valor. Los oficiantes y las víctimas estaban ricamente ornados y los festines rituales comportaban gastos considerables.

Las fiestas públicas eran dadas personalmente por los ricos, en particular por los "mercaderes"[32].

2. *Las riquezas y la prodigalidad ritual*

Sobre los "mercaderes" de Méjico y las costumbres que tenían, los cronistas españoles han dejado informaciones precisas. Sus costumbres les debieron sorprender. Estos "mercaderes" realizaban expediciones a países poco seguros y se veían obligados a la lucha con frecuencia, incluso preparaban muchas veces lo necesario para la guerra, de todo lo cual derivaba el honor alcanzado por su estamento. Pero el riesgo asumido no era suficiente para igualarlos a los nobles. A los ojos de los españoles, el negocio envilecía, incluso aunque comportara peligro. El juicio de

32. Sahagún, l. IX, cap. IV.

los europeos tenía el principio del comercio exclusivamente fundado sobre el interés. Sin embargo, los grandes "mercaderes" de Méjico no seguían exactamente la regla del beneficio, su tráfico se hacía sin regateo y mantenía el carácter glorioso del traficante. El "mercader" azteca no vendía, sino que practicaba *el intercambio de dones*. El recibía riquezas como ***don*** del "jefe de los hombres" (del soberano, que los españoles llamaron el *rey*), riquezas que *presentaba* a los señores de los países por los que pasaba. "Al recibir estos dones, los grandes señores de esta provincia se apresuraban a entregar otros regalos (...) para que fueran entregados al rey (...)". El soberano regalaba abrigos, enaguas y preciosas blusas de mujer. El "mercader" recibía por ello, como don, plumas de vistosos colores y de variadas formas, piedras talladas de todas clases, conchas, abanicos, paletas de concha para remover el cacao, pieles de animales salvajes preparadas y adornadas con dibujos[33]. Los objetos que los "mercaderes" aportaban de esta forma de sus viajes no eran considerados por ello como simples mercancías. Cuando regresaban no los metían de día en su casa. "Esperaban la noche y algún momento favorable; uno de los días, llamado *ce calli* (una casa), se consideraba como propicio porque consideraban que los objetos de los que eran portadores, al entrar este día en la casa, se introducían como cosas sagradas y como tales debían continuar en ella"[34].

En estas prácticas, un objeto de intercambio no era una *cosa*, no estaba condenado a la inercia, a la ausencia de vida del mundo profano. El *don* que se hacía con él era un signo de gloria, y el objeto mismo era el esplendor de la gloria. Al donarlo, se manifestaba su riqueza y su suerte (su poder). El "mercader" era hasta tal punto el hombre del don que, tan pronto como regresaba de una expedición, su primera ocupación consistía en ofrecer un banquete, al que invitaba a sus compañeros, a los cuales despedía cargado de regalos.

Se trataba de un simple festín de regreso. Pero si "algún mercader conseguía fortuna y se tenía por rico, daba una fiesta o un banquete a todos los mercaderes de gran categoría y a los

33. Sahagún, l. IX, cap. V. (E. Porrúa, cap. IV, pro. 1 y 9.) (N.T.)
34. Ibd. l. IX, cap. VI.

señores, pues él habría considerado una bajeza morir sin haber hecho algún gasto espléndido, que pudiera realzar el lustre de su persona, demostrando el favor de los dioses, que todo se lo había dado..."[35]. La fiesta empezaba con la absorción de una droga que daba visiones, las cuales los invitados se contaban cuando había pasado la alucinación. Durante dos días, el dueño de la casa repartía alimentos, bebidas, cañas de fumar y flores.

Con menos frecuencia, algún "mercader" daba un banquete durante una fiesta llamada *panquetzlitzli*, que era una especie de ceremonia sagrada y ruinosa. El "mercader" que la celebraba sacrificaba esclavos con esta ocasión. Debía invitar a personas que vivían muy lejos y reunir regalos que valían una fortuna, abrigos "cuyo número se elevaba a la cifra de ochocientos o mil", cinturones, "de los cuales se reunían cuatrocientos de los más valiosos y muchos otros de calidad ordinaria"[36]. Los dones más importantes eran para los capitanes y para los dignatarios. Los hombres de menor rango recibían menos. Se danzaban *areytos* sin fin, en los que tomaban parte esclavos maravillosamente ataviados, llevando collares, guirnaldas de flores y discos floridos. Bailaban fumando y oliendo por turno sus cañas perfumadas. Después, los esclavos eran situados en un estrado "para que los invitados los pudieran ver bien y se les repartían manjares y bebidas haciéndoles objeto de muchas atenciones". Cuando llegaba el momento del sacrificio, el "mercader" que daba la fiesta se vestía como uno de los esclavos para encaminarse con ellos hacia el templo, en el que les esperaban los sacerdotes. Las víctimas, armadas para el combate, debían defenderse contra guerreros que les atacaban al pasar. Si uno de los agresores capturaba un esclavo, el "mercader" debía pagarle su precio. El mismo soberano asistía a la solemnidad del sacrificio, al que seguía el consumo acostumbrado de la carne en la casa del "mercader"[37].

Estas costumbres, en particular el *intercambio de dones*, están en las antípodas de las prácticas comerciales actuales. No es posible comprender su sentido más que si las comparamos

35. Ibd. l. IX, cap. X. (E. Porrúa, cap. X.)
36. Sahagún, l. IX, cap. VII. (E. Porrúa, cap. X.)
37. Sahagún, l. IX, cap. XII y XIV.

con una institución todavía actual, el *potlatch* de los indios del noroeste de América.

3. *El "potlatch" de los indios del noroeste americano*

La economía clásica imaginaba los primeros intercambios en forma de trueque. ¿Cómo iba a creer que, en el origen, un modo de adquisición como el intercambio no respondió a la necesidad de adquirir, sino a la necesidad contraria de perder o de derrochar? La concepción clásica es hoy refutable en este sentido.

Los "mercaderes" de Méjico practicaban el sistema de intercambio paradójico que he descrito como una cadena regular de dones. Estas costumbres "gloriosas", no el trueque, constituyen justamente el régimen arcaico del intercambio. El *potlach*, practicado todavía en nuestros días por los indios de la costa noroeste de América, es su forma típica. Los etnógrafos emplean ahora este nombre para designar instituciones de principio semejante. Encuentran sus rastros en todas las sociedades. Entre los tlingit, los haïda, los tsimshiam y los kwakiutl, el *potlatch* ocupa el primer lugar en la vida social. Los menos avanzados de estos pueblos hacen *potlatch* en las ceremonias que marcan el cambio de estado de las personas, con motivo de las iniciaciones, de las bodas, de los funerales. En las tribus más civilizadas se da todavía un *potlatch* en el curso de una fiesta: se puede elegir una fiesta para darlo, pero puede ser en sí mismo la ocasión de una fiesta.

El *potlatch* es, como el comercio, un medio de circulación de riqueza, pero excluye el regateo. Frecuentemente, consiste en la donación solemne de riquezas considerables, ofrecidas por un jefe a su rival a fin de humiliar, de desafiar, de obligar. El donatario debe borrar la humillación y recoger el desafío: debe cumplir con la *obligación* contraída al aceptar la donación; no podrá responder, más tarde, más que por un nuevo *potlatch*, más generoso que el primero: debe devolver con usura.

El don no es la única forma de *potlatch:* un rival queda desafiado por medio de una destrucción solemne de riquezas. La destrucción es, en principio, ofrecida a los ancestros míticos del donatario: se diferencia poco de un sacrificio. Todavía en el

queza el uso exigible por la esencia de la riqueza. Es rico por haber consumido ostensiblemente lo que no es riqueza más que si es consumido. Pero la riqueza efectuada en el *potlatch* —en *la consumición por otro*— no tiene existencia, de hecho, más que en la medida en que el otro es modificado por el consumo. En cierto sentido, la consumición auténtica debería ser solitaria, pero no tendría la finalidad que la acción sobre el otro le confiere. Y la acción ejercida sobre otro constituye justamente el poder del don, que se adquiere por el hecho de *perder*. La virtud ejemplar del *potlatch* viene dada por esta posibilidad que tiene el hombre de asir lo inasible, de conjugar los movimientos sin límite del universo con el límite que le es propio.

5. *Teoría del "potlatch" (2): El absurdo aparente de los dones*

Pero dice el adagio que "donar y retener no es posible". Como es contradictorio querer ser a la vez ilimitado y limitado, el resultado es una comedia: el don no significa nada desde el punto de vista de la economía general; no hay dilapidación más que para el donador.

Puede comprobarse, por otra parte, que el donador no ha perdido más que aparentemente. No solamente tiene sobre el donatario un poder que el don le ha conferido, sino que este último viene obligado a destruir dicho poder devolviendo el don. La rivalidad comporta incluso la contrapartida de un don más grande. Para conseguir su *revancha*, el donatario no debe liberarse solamente, sino que, a su vez, debe imponer el "poder del don" a su rival. En este sentido, los regalos son devueltos con *usura*. Por tanto, el don es lo contrario de lo que parece: donar es perder, evidentemente, pero la pérdida compensa a quien la hace.

A decir verdad, este aspecto de contradicción superficial del *potlatch* es engañoso. El primer donador *soporta* la ganancia aparente que resulta de la diferencia entre sus regalos y los que le son devueltos. Sólo el que devuelve tiene el sentimiento de adquirir —un poder— y de vencer. Y es que, en verdad, como ya he dicho, lo ideal sería que un *potlatch* no pudiera ser devuelto. El beneficio no responde en absoluto al deseo de ganar.

Por el contrario, el recibir incita —y obliga— a donar más adelante, ya que es necesario para el fin de cumplir la obligación que de ello resulta.

6. *Teoría del "potlatch" (3): La adquisición de "rango"*

Sin duda, el "potlatch" no es reducible al deseo de perder, pero lo que aporta al donador no es el inevitable incremento de los dones de la revancha, es el "rango" que confiere a quien tiene la última palabra.

El prestigio, la gloria, el *rango*, no pueden ser confundidos con el *poder*. O si el prestigio es *poder*, lo es en la medida en que el poder es ajeno a consideraciones de fuerza o de derecho a las que de costumbre se le reduce. Es preciso decir, además, que la identidad entre poder y poder de perder es fundamental. A ello se oponen numerosos factores que interfieren y, finalmente, lo obstaculizan. Pero, en el fondo, ni la fuerza ni el derecho son *humanamente* la *base* del valor diferenciado de los individuos. De una forma decisiva, y en supervivencias claras, el *rango* varía según la aptitud de un ser individual para el don. El factor animal (la aptitud para vencer en un combate) queda subordinado, en el conjunto, al valor del don. Existe, ciertamente, el poder de apropiarse de un lugar o de unos bienes, pero existe también el hecho del hombre que se pone a sí mismo en un juego de un modo absoluto. Por otra parte, el aspecto de don que existe en recurrir a la fuerza animal se pone de manifiesto en los combates por una causa ordinaria a la cual se entrega el combatiente. La *gloria*, consecuencia de una superioridad, es más que el poder de ocupar el lugar de otro o de apropiarse de sus bienes. La gloria expresa el movimiento de frenesí insensato, de gasto de energía sin medida, que supone el ardor en el combate. El combate es glorioso en tanto que va más allá del cálculo en cualquier momento. Pero el sentido de la guerra y de la gloria se entiende mal si no se relaciona, por una parte, con la adquisición de *rango* a través de un gasto inconsiderado de recursos vitales, del cual el *potlatch* es la forma más evidente.

7. *Teoría del "potlatch" (4): Primeras leyes fundamentales*

Pero, si es verdad que el *potlatch* es lo contrario de una rapiña, de un intercambio lucrativo o, en términos generales, de una apropiación de bienes, la adquisición no deja de ser el fin último. Como el movimiento que ordena difiere del nuestro, resulta a nuestros ojos más extraño y, por tanto, más susceptible de revelar lo que habitualmente se nos escapa. Lo que el *potlatch* nos muestra es nuestra ambigüedad fundamental. De ello se pueden obtener las leyes siguientes y, aunque indudablemente no es posible definir al hombre de una vez por todas (en particular, estas leyes actúan de modo diferente, incluso sus efectos se neutralizan en diferentes etapas de la historia), en el fondo, nunca dejan de poner de manifiesto un juego de fuerzas decisivo:

> — *En ciertos puntos, en determinados momentos, el excedente de recursos de que dispone la sociedad constantemente no puede ser objeto de una completa apropiación (no se puede hacer de él un empleo útil, no puede emplearse para el crecimiento de las fuerzas productivas), pero su dilapidación se convierte en sí misma en objeto de apropiación.*
>
> — *Lo que es apropiado en la dilapidación es el prestigio que ésta confiere al dilapidador (individuo o grupo), prestigio que es adquirido por él como un bien y que determina su "rango".*
>
> — *Recíprocamente, el "rango" dentro de la sociedad (o el "rango" de una sociedad en un colectivo mayor) puede ser apropiado de la misma forma que una herramienta o un terreno. Si, al final, el "potlatch" termina siendo una fuente de lucro, no por ello su principio está menos basado en una dilapidación deliberada de recursos que, en teoría, habrían podido ser ganados.*

8. *Teoría del "potlatch" (5): La ambigüedad y la contradicción*

Si los recursos que el hombre tiene son reducibles a una cantidad de energía, no es posible reservarlos sin cesar para los fines de crecimiento que no puede ser infinito y que, sobre todo, no puede ser continuo. El hombre tiene que derrochar el excedente, pero queda ávido de adquirir hasta el punto de que hace lo contrario y hace del derroche mismo un objeto de ganancia. Una vez derrochados los recursos, queda el prestigio adquirido por quien derrocha. El derrochador dilapida ostensiblemente con este fin, en vista de una superioridad que él se atribuye por este medio sobre los otros. Pero emplea en sentido contrario la negación que hace de la utilidad de los recursos que derrocha. Hace así caer en la contradicción, no solamente a él mismo, sino a la entera existencia del hombre, que entra de esta forma en una ambigüedad en la que permanece: coloca el valor, el prestigio y la verdad de la vida en la negación del empleo servil de los bienes, pero al instante hace de esta negación un empleo servil. De una parte, en la cosa útil y tangible encuentra lo que, al serle necesario, puede servirle para crecer (o para subsistir), pero cuando la estricta necesidad deja de estarle unida, esta "cosa útil" no puede por entero responder a sus deseos. Entonces recurre a lo intangible, al empleo inútil de sí mismo, de sus bienes, al *juego;* pero intenta *asir* lo que quiso *inasible, utilizar* aquello de lo que rehusó su utilidad. No basta a nuestra mano izquierda *saber* lo que la derecha dona. Tortuosamente, intenta recuperarlo.

El *rango* es enteramente el efecto de esta siniestra apetencia. El *rango* es, en este sentido, lo opuesto a una cosa. Su fundamento es sagrado y la ordenación general de los *rangos* recibe el nombre de *jerarquía.* Este es el correlato de tratar como una *cosa* —disponible y utilizable— aquello cuya esencia es sagrada, lo que es perfectamente ajeno a la esfera profana, utilitaria, en la que la mano, sin escrúpulos para fines serviles, levanta el martillo y ajusta el madero. Pero el equívoco no sólo no obstaculiza las exigencias de la operación profana, sino que tampoco elimina el sentido ni transforma en una aparente comedia la violencia del deseo.

El compromiso propio de nuestra naturaleza presagia flujos de errores y de pasos en falso, de trampas, de especulaciones

/ de angustias, que ordenan a través del tiempo la evidente sin- / sentido de la historia. El hombre se encuentra necesariamente an- / te un espejismo, su reflexión se burla de él mismo en tanto que / obstina en asir lo inasible, en emplear como instrumento / grandes cantidades de odio ilimitado. El *rango*, con el que la / pérdida queda cambiada en adquisición, responde a la inteligen- / cia, que reduce los objetos de pensamiento a *cosas*. En efecto, / contradicción del *potlatch* no se revela solamente en la his- / toria, sino, sobre todo, en las operaciones de pensamiento. Y / es que, generalmente, en el sacrificio o en el *potlatch*, en la ac- / ción (en la historia) o en la contemplación (el pensamiento), / que buscamos siempre es esa sombra --que, por definición / subriamos asir-- que tan vanamente llamamos poesía, la pro- / fundidad o la intimidad de la pasión. Nos engañamos, necesa- / riamente, porque queremos *asir* esta sombra.

No podríamos acceder al objeto último del conocimiento / que el conocimiento quede disuelto, sin que quede reducido / las cosas subordinadas y manipuladas. El problema último del / saber es el mismo que el del consumo. Nadie puede a la vez / conocer y no ser destruido, nadie puede a la vez consumir la / riqueza y acrecentarla.

Teoría del "potlach" (6): El lujo y la miseria

Pero si la exigencia de la vida de los seres (o de los gru- / pos) separados de la inmensidad viviente define un interés con / el que cualquier operación se relaciona, no por ello el movimien- / to de la vida queda menos cumplido más allá de la exigencia / de los individuos. El egoísmo, en definitiva, es burlado. Parece / conseguirlo y marcar un límite irremediable, pero es desbordado / de todas formas. Sin duda, las rivalidades entre los individuos / ofrecían a la muchedumbre el poder de ser inmediatamente des- / bordada por la exuberancia global de la energía. El débil es / desollado, explotado por el fuerte, que lo compra con mentiras / llevarse antes. Pero esto no supondrá cambiar los resultados globa- / les en los que el interés individual se hace irrisorio y la *men- / tira de los otros se cambia en verdad.*

Y es que, en definitiva, como la posibilidad de crecer o de / vivir tiene en algún punto su límite, el objeto de la avidez

de toda existencia aislada, *la energía*, es necesariamente liberada, liberada de verdad bajo la máscara de la mentira. En definitiva, los hombres mienten, se esfuerzan en relacionar con el interés la liberación, liberación que les lleva aún más lejos. De aquí que, en cierto sentido, los hombres mientan de todas formas. La acumulación individual de recursos está, en principio, destinada a la destrucción. Los individuos que acumulan no poseen verdaderamente esta riqueza, *este rango*. En las condiciones primitivas, la riqueza es siempre análoga a los stocks de municiones, los cuales expresan con claridad el aniquilamiento, no la posesión de riqueza. Pero esta imagen no es menos precisa cuando se trata de expresar la verdad, no menos risible del *rango* diciendo que es una carga explosiva. El hombre de alto rango no es, primitivamente, más que un individuo explosivo (explosivos todos los hombres lo son, pero él lo es de una forma privilegiada). Sin duda, trata de evitar, o por lo menos de retardar, la explosión. Se miente, por tanto, a sí mismo tomando irrisoriamente su riqueza y su poder por lo que no son. Si logra disfrutar de ellos tranquilamente es a costa de un desconocimiento de sí mismo, de su verdadera naturaleza. Miente al mismo tiempo a todos los demás, ante los cuales mantiene, por el contrario, la afirmación de una verdad (su naturaleza explosiva), a la cual intenta escapar. Entiéndase bien, el hombre sucumbirá a sus mentiras: el *rango* quedará reducido a una suerte de explotación, a una fuente vergonzante de beneficios. Pero su miseria no podrá interrumpir de ninguna forma el movimiento de la exuberancia.

Indiferente a las intenciones, a las reticencias y a las mentiras, lento o repentinamente, el movimiento de la riqueza exuda y consume recursos de energía. Esto parece frecuentemente extraño, pero no sólo estos recursos: cuando no pueden ser enteramente consumidos de un modo productivo, queda, por regla general, un excedente que debe ser aniquilado. A primera vista, el *potlatch* efectúa mal este consumo. La destrucción de riquezas no es la regla. Las riquezas son comúnmente donadas, por lo que la pérdida de la operación queda limitada al donador. El conjunto de la riqueza se conserva. Pero esto no es más que una apariencia. Aunque el *potlatch* consigue raramente actos absolutamente semejantes a los del sacrificio, es, sin embargo, *la forma complementaria de una institución cuyo sentido es evitar el*

consumo productivo. El sacrificio, en general, retira de la circulación profana productos útiles; los dones del *potlach,* en principio, movilizan objetos inútiles, de entrada. La industria de lujo arcaica es la base del *potlatch.* Esta industria dilapida, evidentemente, los recursos representados por las cantidades de trabajo humano disponibles. Entre los aztecas, se trata de "mantas, enaguas, preciosas blusas de mujer". O bien, de "plumas de vivos colores..., piedras talladas..., conchas, abanicos, paletas de conchas, pieles de animales salvajes preparadas y adornadas con dibujos". En el noroeste americano se destruyen embarcaciones y casas, y se degüellan perros y esclavos: se trata de riquezas útiles. Pero, esencialmente, los dones son objetos de lujo (por su parte, los dones de alimentos se dedican, en principio, al consumo inútil de las fiestas).

Podríamos decir, incluso, que el *potlatch* es la manifestación específica, la forma significativa del lujo. Más allá de las formas arcaicas, de hecho, el lujo ha preservado el valor funcional del *potlatch,* creador de *rango.* El lujo determina, todavía, el *rango* de quien lo ostenta, y no existe *rango* elevado que no exija boato. Pero los cálculos mezquinos de quienes disfrutan del lujo son desbordados por todos lados. A través de acciones fraudulentas, lo que brilla en la riqueza prolonga el resplandor del sol y provoca la pasión. Esto no es lo que imaginan los que han reducido la riqueza a su *pobreza,* sino el retorno de la inmensidad viviente a la verdad de la exuberancia. Esta verdad destruye a los que la han tomado por lo que no es. Lo menos que se puede decir es que las formas presentes de la riqueza descomponen, y que ridiculizan a la humanidad, quienes se creen sus detentadores. En este sentido, la sociedad actual es una inmensa falsificación, donde la *verdad* de la *riqueza* se ha convertido, solapadamente, en la *miseria.* El verdadero lujo y el *potlatch* profundo de nuestro tiempo se encuentran en el miserable, es decir, en el que se arroja al suelo y se margina. El lujo auténtico exige un completo desprecio de las riquezas, la adusta indiferencia de quien rehusa el trabajo y hace de su vida, de una parte, un esplendor infinitamente ruinoso y, de otra parte, un insulto callado a la mentira laboriosa de los ricos. Más allá de una explotación militar, de una mistificación religiosa y de una malversación capitalista, nadie en el futuro podría volver a encontrar el sentido de la riqueza, lo que presagia de explosivos, de

pródigo y de desbordante, si carece del esplendor de los andrajosos y de la sombría provocación de la indiferencia. Finalmente, si queremos, la mentira consagra la exuberancia de la vida a la revolución.

TERCERA PARTE

LOS DATOS HISTORICOS II

LA SOCIEDAD DE EMPRESA MILITAR Y LA SOCIEDAD DE EMPRESA RELIGIOSA

I. LA SOCIEDAD CONQUISTADORA: EL ISLAM

1. *Dificultad de dar un sentido a la religión musulmana*

El islam —la religión de Mahoma— es con el budismo y el cristianismo una de las tres religiones universales. Agrupa una parte importante de la población del globo y, a condición de que el fiel cumpla en su vida obligaciones morales precisas, promete la felicidad después de la muerte. Como el cristianismo, afirma la existencia de un Dios único, pero no transige en absoluto con respecto a su unicidad. Mira con horror el dogma de la Trinidad. El musulmán no reconoce más que un Dios, del cual Mahoma es el enviado, pero no tiene acceso a su divinidad. Mahoma no es como Jesús, que participa, a la vez, del hombre y de Dios, un mediador entre dos mundos. Para la trascendencia divina del islam no hay atenuación. Mahoma no es más que un hombre honrado por una revelación decisiva.

En principio, estas posiciones definen suficientemente el islam. A ello hay que añadir el reconocimiento, en segundo plano, de la tradición judeocristiana (los musulmanes hablan de Abraham, de Jesús, pero este último no es más que un profeta). Queda la historia bastante conocida de los discípulos de Mahoma. Las conquistas de los primeros califas, la dislocación del imperio, las invasiones sucesivas de los mongoles y de los turcos y después la decadencia de las potencias musulmanas de nuestros días.

Todo esto está claro, pero, a decir verdad, no lo está mas que en la superficie. Si intentamos comprender el espíritu que decidió un movimiento tan inmenso y que ordenó, a través de los siglos, la vida de ingentes multitudes, no percibimos lo que nos habría podido interesar personalmente, sino datos formales, cuya atracción sobre los fieles no nos es, en rigor, utilizable más que para representarnos el color local de las costumbres, aldeas desconcertantes y todo un cúmulo de actitudes y de gestos hieráticos. El mismo Mahoma, cuya vida conocemos bien, habla un lenguaje que no tiene para nosotros el sentido claro e irreemplazable del de Buda o Cristo. Si prestamos la mínima atención, veremos que Buda y Cristo se dirigen a nosotros, pero que Mahoma se dirige a los otros...

Esto es tan cierto que, en el momento en el que la innegable seducción que experimentamos quiere expresarse en palabras, no sabemos qué decir. Los principios parecen entonces lo que son: ajenos a lo que nos interesa. No podemos más que recurrir a simplificaciones.

No podríamos dudar de la sinceridad —ni de la competencia— de Emile Dermenghem, quien, al final del volumen, tan excelente, que los *Cahiers du Sud* acaban de consagrar al islam, realiza una apreciación de los valores que el islam nos aporta[40]. No tendría sentido olvidar la extrema dificultad. Pero que el acento se ponga sobre la libertad —opuesta a la servidumbre— y sobre la mansedumbre —opuesta a la violencia—, es motivo de sorpresa y evidencia la confusión de quien desea expresar su profunda simpatía. Cuando Dermenghem habla de libertad (P. 373), expresa la simpatía que siente tanto por la libertad como por el islam, pero las citas que aporta no convencen. "Dios no ama a los opresores", dice el Corán. Se admite la antinomia de la idea de Dios y de la opresión injusta, pero esto no es una característica musulmana. No es posible olvidar, por otra parte, el carácter, en general despótico, de la soberanía en el islam.. ¿No está la libertad fundada en la revolución y es la misma cosa que la insumisión? No obstante, la misma pa-

40. *Temoignages de l'Islam. Notes sur les valeurs permanentes et actuailes de la civilisation musulmane*, p. 371-387.

labra *islam* significa sumisión. Es musulmán *quien se somete*[41]. Se somete a Dios, a la disciplina que Dios exige; en consecuencia, a la que exigen sus lugartenientes. El islam es la disciplina opuesta a la virilidad imaginativa, al individualismo de los árabes de las tribus politeístas. Nada más contrario a las ideas que a nuestros ojos designa la palabra viril de *libertad*.

Cierto pasaje sobre la guerra (p. 376-377) es bastante extraño. Dermenghem tiene, sin duda, razón al señalar el hecho de que, para Mahoma, la gran *guerra santa* no es la del musulmán contra el infiel, sino la del renunciamiento que sin cesar debe dirigir contra sí mismo. Tiene igualmente razón cuando destaca la moderación y la evidente humanidad de las primeras conquistas del islam. Pero si se habla "de la guerra" a propósito de los musulmanes para alabarlos, conviene no separar la moderación de sus principios. A sus ojos, toda acción violenta contra el infiel es buena. Desde los primeros tiempos, en Medina, los discípulos de Mahoma practicaron pillaje. "Con ocasión de una razzia, escribe Maurice Gaudefroy-Demombynes, efectuada por musulmanes violando la tregua de los meses sagrados preislámicos, el Corán (II, 212) prescribió a los musulmanes el combate"[42].

El *Hadith* (tradición escrita y especie de código del antiguo islam) organizó sistemáticamente la conquista. Excluyó las violencias y las exacciones inútiles. El régimen impuesto a los vencidos que pactaban con los vencedores debía ser humano, sobre todo si se trataba de hombres de la Escritura (cristianos, judíos y zoroastrianos). Estos no fueron sometidos más que a un gravamen. Del mismo modo, el *hadith* ordenó que los cultivos, los árboles, las obras de irrigación fuesen respetados[43]. Pero "el imán de la comunidad musulmana" debe hacer *jihad* (la guerra santa)

41. Por supuesto, Emile Dermenghem no lo ignora, pues escribe más adelante (p. 381): "... puesto que musulmán significa, precisamente, resignado, sumiso..." La competencia de Dermenghem en materia de islamismo no puede cuestionarse. En ciertas ocasiones ha hablado de un modo admirable del misticismo musulmán; sólo se discute aquí su falta de claridad cuando trata de definir los valores permanentes del islam.

42. *Les Institutions musulmanes*, 3.ª Edic. 1946. p. 120.

43. Ibd. p. 121.

contra los pueblos del "territorio de guerra" que linda inmediatamente con el "territorio del islam". Los jefes del ejército deben asegurarse de que estos pueblos conocen las doctrinas del islam y que rehusan seguirlas, en cuyo caso hay que combatir contra ellos. La guerra santa está, pues, permanentemente, en las fronteras del islam. No hay un momento de verdadera paz entre los musulmanes y los infieles. Se trata de una noción teórica y absoluta que se oponía a los hechos y por ello hubo que buscar un expediente jurídico, la *hila,* para evitarlo y para conformar la una a los otros. La doctrina ha admitido que los príncipes musulmanes podían pactar treguas de diez años o más con los infieles en caso de debilidad insuperable del Estado musulmán y por su interés. Pero son libres de romperlas a su antojo si reparan el juramento violado. ¿Cómo no ver en estos preceptos un método de extensión —de crecimiento indefinido—, el más perfecto, al mismo tiempo, en su principio, en sus efectos y en la duración de sus efectos?

Algunas otras visiones de Dermenghem no pasan de meras futilezas. Pero una cosa está clara. ¿Cómo captar el sentido de una institución que sobrevive a su razón de ser? El islam es una disciplina aplicada a un esfuerzo metódico de conquista. Cuando la empresa ha acabado queda el marco vacío. A partir de ese momento, los principios morales que mantiene son los de toda la humanidad, pero sus consecuencias exteriores son más marcadas, menos inestables y más formales.

2. *Las sociedades de consumición de los árabes antes de la Héjira*

Para precisar el sentido de la disciplina del profeta, del islam, no podemos atenernos a su supervivencia, que conserva para nosotros la belleza de la muerte o de las ruinas. El islam opone al mundo árabe en el que ha nacido la determinación que hizo un imperio de elementos hasta entonces dispersos. Conocemos relativamente bien las pequeñas comunidades árabes que no sobrepasaban los límites de la tribu y que vivían dificultosamente antes de la Héjira. No siempre eran nómadas, pero entre los nómadas y los sedentarios de las aldeas —como La Meca o Yatrib

(la futura Medina)—, la diferencia era relativamente pequeña. Mantenían con duras reglas tribales un individualismo receloso que estaba relacionado con la importancia de la poesía. Las rivalidades personales o tribales, los embates de bravura, de galanura, de prodigalidad, de elocuencia, de talento poético tenían entre ellos la más grande importancia. El don y el derroche ostentosos eran muy frecuentes, pudiéndose, sin duda, demostrar la existencia de una forma ritual de *potlatch* por una prescripción del Corán: "No dones para tener más" (LXXIV, 6). Muchas de estas tribus, politeístas rezagadas, hacían sacrificios sangrientos (unas eran cristianas, otras judías, pero entonces era la tribu, no el individuo, quien había elegido una religión, y es dudoso que la forma de vida fuera muy diferente entre ellos). La venganza de la sangre, la obligación que tenían los parientes de un hombre asesinado de cumplir la venganza en los parientes del asesino, completaba un cuadro de violencias dilapidadoras.

Suponiendo que las regiones vecinas, dotadas de una fuerte organización militar, hubieran impedido una posibilidad de expansión, este modo de vida dispendioso podía asegurar un equilibrio duradero (la frecuente matanza de recién nacidos de sexo femenino conseguía evitar el excedente numérico). Pero si los vecinos estaban debilitados, el mantenimiento de un modo de vida que impide una composición de fuerzas consecuentes no habría permitido aprovecharse de ello. Fue necesario una reforma previa de las costumbres, la adopción de un principio previo de conquista, de empresa y de unificación de fuerzas. Aparentemente, Mahoma no tuvo la intención de responder a las posibilidades que se derivaban de la debilidad de los Estados vecinos. Pero su enseñanza no dejó de tener, por ello, las mismas consecuencias exteriores que si hubiera tenido claramente la idea de beneficiarse de la situación.

Hablando con propiedad, los árabes preislámicos, como los aztecas, no habían alcanzado el estadio de la sociedad de empresa militar. Sus modos de vida responden al principio de una sociedad de consumición. Pero entre pueblos del mismo estado, los aztecas habían ejercido una hegemonía militar, mientras los árabes, cuyos vecinos eran el Irán sasánida y Bizancio, estaban condenados a vegetar.

3. *El islam naciente o la sociedad reducida a empresa militar*

"El pietismo del islam primitivo (...), escribe H. Holma, merece, ciertamente, ser estudiado y examinado más a fondo, sobre todo después de que Max Weber y Sombart demostraran con toda evidencia la importancia de la concepción pietista en los orígenes y en la evolución del capitalismo"[44]. Esta reflexión del escritor finlandés está tanto mejor fundada por cuanto el pietismo de judíos y protestantes estaba, por su parte, animado por intenciones extrañas al capitalismo. No por ello dejó de tener como efecto el nacimiento de una economía en la que dominó la acumulación de capital (en detrimento del consumo, la norma de la Edad Media[45]. De cualquier forma, Mahoma no hubiera podido hacerlo mejor si, deliberadamente, hubiera querido cambiar en eficaz instrumento de conquista la agitación dilapidadora y ruinosa de los árabes de su tiempo.

La acción del puritanismo musulmán es comparable a la del director de una fábrica en la que se hubiera establecido el desorden. Repara sagazmente en la instalación los fallos que dejaban perder energía y reducían el rendimiento. Mahoma opone el *din*, la fe, la disciplina sumisa, a la *muruwa*, el ideal de "virilidad" individual y gloriosa de las tribus preislámicas (Richelieu, combatiendo las tradiciones del honor feudal, el duelo, iba claramente en este mismo sentido). Prohíbe la venganza de la sangre en el interior de la comunidad musulmana, pero la admite, como el infiel. Condena la matanza de niños, beber vino y el don de rivalidad. Sustituye este don de pura gloria por la limosna socialmente útil. "Devuelve a tu prójimo lo que le es debido, dice el Corán (XVII, 28-29), lo mismo que al pobre y al viajero, y no derroches como un pródigo. Pues, en verdad, los pródigos son hermanos del demonio". La extrema generosidad, la mayor virtud de las tribus, se convierte de repente en motivo de aversión y el orgullo individual queda maldito. El guerrero dilapidador, intratable, fiero, amante y amado por las doncellas, el héroe de la poesía de las tribus, cede el lugar al soldado creyente, formal observador de la disciplina y de los ritos. La costumbre de la oración en común no deja de afirmar hacia afuera este

44. *Mahoma, Prophète des Arabes*, 1946, p. 72.
45. Ver más adelante p. 139 y ss.

cambio. Se la ha comparado, justamente, con el ejercicio militar, que unifica y mecaniza los corazones. El contraste del Corán (y del *hadith)* con el mundo imaginativo de la poesía simboliza esta negación. Hasta después de la irresistible ola de conquistas del ejército creyente no vuelve a retomarse la tradición poética. Una vez que el islam triunfó, dejó de estar sometido a la misma severidad; la dilapidación generosa, de la que permanecía la nostalgia, no fue obstaculizada más a partir del momento en que el imperio afirmó su dominación.

La alternancia de la austeridad, que acumula, y de la prodigalidad, que disipa, es el ritmo ordinario del uso de la energía. La austeridad relativa junto con la ausencia de disipación permiten el crecimiento del sistema de fuerzas que son los seres vivientes o las sociedades: Pero, al menos por un tiempo, el crecimiento tiene sus límites y es preciso disipar el excedente que no puede ser acumulado. Lo que sitúa al islam aparte en estos movimientos es la apertura que hizo desde el principio hacia un crecimiento aparentemente ilimitado del poder. No se trataba, en absoluto, de una mera intención o de un proyecto a seguir, sino que era la misma suerte la que lo llevaba a cabo todo, una suerte que estaba, por otra parte, provocada por un mínimo de necesidad. Es relativamente fácil agrupar a la gente en razón del entusiasmo que se le inspire. Pero es preciso darle algo *que hacer.* Agrupar, exaltar es siempre abrir paso a una fuerza aún no aplicada. Esta fuerza no puede seguir el impulso y desarrollarse más que si se la emplea desde el momento en que se dispone de ella. El islam tuvo, desde el principio, la posibilidad de oponerse violentamente al mundo en el que nació. La enseñanza de Mahoma se opone a la tribu, de cuyas tradiciones renegaba. La tribu amenazó con excluirlo, lo que equivalía a la muerte. Mahoma tuvo que romper el lazo tribal, y como una existencia sin este lazo no era entonces concebible, instituyó entre sus adeptos y él un lazo de otra naturaleza. Este fue el sentido de la Héjira, con la que da comienzo, *de iure,* la era musulmana. La huida de Mahoma de La Meca a Medina consagró la ruptura de los lazos de la sangre y el nacimiento de una nueva comunidad fundada sobre una fraternidad de elección, abierta a quien adoptara sus formas religiosas. El cristianismo comienza con el nacimiento individual de un dios redentor. El islam, con la venida al mundo de una comunidad, de un

Estado de un género nuevo, que no tenía por fundamento ni la sangre ni el territorio. El islam difiere del cristianismo y del budismo en que llegó a ser, desde la Héjira, no una enseñanza difundida en el marco de una sociedad ya formada (comunidad de sangre o territorial), sino la institución de una sociedad fundada sobre una nueva enseñanza.

El principio era, en tal sentido, perfecto. No había equívoco o compromiso. El jefe religioso era al mismo tiempo el legislador, el juez y el jefe del ejército. No se puede imaginar sociedad más rigurosamente unida. Sólo la voluntad estaba en el origen del contrato social (pero la voluntad no podía romperlo), lo que no sólo ofrecía la ventaja de asegurar la profunda unidad moral, sino la apertura del islam a una extensión indefinida.

Se trataba de una admirable maquinaria. El orden militar sucedió a la anarquía de pueblos rivales y los recursos individuales, que dejaron de ser derrochados inútilmente, pasaron al servicio de la comunidad armada. Superada la dificultad (el límite de la tribu) que se oponía en otro tiempo al crecimiento, las fuerzas individuales se dedicaron a las campañas militares. En fin, la conquista, de la que los *hadith* hicieron metódicamente un medio de extensión, transformó, sin destrucción importante, los nuevos recursos en un sistema de fuerzas cerrado cada vez más vasto y cada vez más rápidamente creciente. El movimiento provoca el desarrollo de la industria por la acumulación capitalista. Cuando se pone un freno al derroche, cuando el desarrollo no tiene un límite formal, el flujo de energía ordena el crecimiento, y el crecimiento multiplica la acumulación.

Sin embargo, una perfección tan rara no tiene lugar sin contrapartida. Cuando se oponen las conquistas musulmanas a la evolución de las religiones cristianas o budistas, se pone de manifiesto la relativa impotencia del islam. Y es que la formación del poder exige que se renuncie a su uso. El desarrollo de la industria exige limitar el consumo. El equipamiento ocupa el primer lugar, a él queda subordinado el interés inmediato. El principio mismo del islam implica este mismo orden de valores. En la búsqueda de un poder mayor, la vida pierde el poder inmediato de disposición. El islam, al rechazar la debilidad moral de las comunidades cristianas y budistas (limitadas a servir a un sistema político sin cambio), cayó en una debilidad aún mayor, como con-

secuencia de la completa sumisión de la vida religiosa a la necesidad militar.

El musulmán piadoso no sólo renunció a las dilapidaciones del mundo de la tribu sino, en general, a todo gasto de fuerza que no fuera la violencia exterior dirigida contra el enemigo infiel. La violencia exterior que sirve de base a la vida religiosa, no jugó en el islam de los primeros tiempos más que un papel secundario. Y es que el islam no es, de entrada, consumo, sino, como el capitalismo, acumulación de fuerzas disponibles. En su esencia primera, es extraño a toda dramatización, a toda contemplación transida de drama. Nada hay en él que responda a la muerte de Cristo en la cruz, o a la embriaguez de anonadamiento de Buda. Se opone, como el soberano militar que desencadena su violencia contra el enemigo, al soberano religioso, que sufre la violencia. El soberano militar no se expone jamás a la muerte e, incluso, pretende acabar con los sacrificios; existe para dirigir la violencia hacia afuera, y preservar del consumo interior —de la ruina— la fuerza viva de la comunidad. Desde un principio está comprometido con la vía de las ganancias, de las conquistas, de los gastos calculados, que tienen por fin el crecimiento. El islam es, en este sentido, en su unidad, una síntesis de formas religiosas y militares, pero el rey militar podía dejar intactas las formas religiosas. El islam las subordinó a las militares, redujo los sacrificios y limitó la religión a la moral, a la limosna y a la práctica de la oración.

4. *El islam tardío o el retorno a la estabilidad*

Presente en la fundación y la conquista, el sentido del islam se pierde una vez consolidado el imperio musulmán. Desde que, en razón de sus victorias, el islam deja de ser una rigurosa consagración de fuerzas vivas al crecimiento, no quedó de él más que un cuadro vacío y rígido. Lo que sucedió más tarde es que se transformó en una cohesión rigurosa. Pero si se exceptúa la cohesión, no hay en el islam nada que no hubiera sido adquirido antes de su aparición. El islam se abrió rápidamente a la influencia de los países conquistados, de los cuales heredó las riquezas.

Lo menos extraño no es que una vez aseguradas las conquistas, el fondo de la civilización árabe, cuya negación fue uno de

sus fundamentos, se volviera a encontrar vigoroso y, por así decir, intacto. Algo de esta *muruwa* de las tribus, a la que Mahoma opuso los rigores del Corán, subsiste en el mundo árabe, que guarda una tradición de valor caballeresco, en el que la violencia se une a la prodigalidad, y el amor a la poesía. Y lo que es más, lo que nosotros mismos consideramos como más característico del islam no se debe a la aportación de Mahoma, sino precisamente a este valor condenado. Es curioso reconocer una influencia árabe en nuestra "religión" caballeresca, que si bien es diferente de la institución de la caballería que las canciones de gesta revelan, es también totalmente ajena al mundo musulmán. La expresión, misma, caballeresca, tomó en tiempos de las cruzadas un sentido nuevo, poético, y unido al valor de la pasión. En el siglo XII, en Occidente, la interpretación vulgar consideraba musulmán el ritual de armar a los caballeros. Y el nacimiento, en el sur de Francia, de la poesía amorosa prolongó, al parecer, una tradición que se remonta, por Andalucía, a aquellos concursos de poesía de las tribus que provocaron la austera reacción del profeta[46].

46. Henri Pérès dedica a la cuestión de la influencia andaluza un importante artículo del cuaderno *L'Islam et l'Occident: la Poésie arabe d'Andalousie et ses relations avec la Poésie des Troubadours*, p. 107-130. La cuestión, según el autor, no puede quedar absolutamente zanjada, pero las relaciones están muy claras; no conciernen solamente al contenido, a los temas fundamentales, sino también a la forma de la poesía. La coincidencia de la gran época de la poesía árabe de Andalucía (siglo XI) y del nacimiento de la poesía cortesana de la lengua de Oc (fin del siglo XI) es impresionante. Por otra parte, las relaciones entre el mundo musulmán español y el mundo cristiano del norte de España o de Francia pueden ser establecidas con precisión.

II. LA SOCIEDAD DESARMADA: EL LAMAISMO

1. *Las sociedades pacíficas*

Las características del islam recuerdan fuertemente a las típicas sociedades de empresa militar. Ciertas tendencias poco acusadas en las empresas imperiales de la Antigüedad clásica o de China, se advierte en el islam llevadas al extremo. Con el islam no tiene lugar, ciertamente, el nacimiento conexo de una moral, sino que adoptó la moral preexistente. Pero su ruptura violenta con la sociedad de la que surgió confiere a su imagen una claridad que no tienen los imperios más antiguos. La subordinación de la conquista a la moral pone de manifiesto y resume su sentido.

Tal vez resulte paradójico la elección del islam para ilustrar este tipo de civilización con preferencia a Roma o a China, que son más clásicas. Igualmente extraño resulta proponer el lamaísmo para describir una sociedad desarmada, en lugar de la Iglesia cristiana. Pero poniendo ejemplos extremos, la oposición es más marcada y el contraste de los elementos más inteligible.

En una humanidad preparada por doquier para hacer la guerra, el Tibet, paradójicamente, es un enclave de civilización pacífica, tan inepto para el ataque como para la defensa. La pobreza, la gran extensión, el relieve, el frío son aquí las únicas defensas de un país sin fuerza militar. La población, poco dife-

rente de los hunos y de los mongoles (en tiempos pasados, por lo demás, los tibetanos invadían China y exigían tributo de los emperadores), parece al inicio del siglo XX incapaz de luchar militarmente, incapaz de oponer a dos invasiones sucesivas, la inglesa (1904) y la china (1909), algo más contundente que la resistencia de un día. Su insuperable inferioridad de armamento hacía, como es natural, que la derrota del invasor fuera improbable. Sin embargo, en otros países, ejércitos mal equipados se opusieron, incluso con éxito, a fuerzas blindadas. Y el Tibet tiene la ventaja de una posición, por así decir, inaccesible. Se trata, en verdad, de una decisión consciente. Los nepaleses, cuya raza, situación geográfica y civilización material son poco diferentes, tienen, por el contrario, una gran capacidad material (incluso invadieron en numerosas ocasiones el Tibet).

A primera vista, resulta fácil explicar este carácter pacífico. El budismo, que es su origen, prohibe a sus fieles matar. El Nepal guerrero está dominado políticamente por la aristocracia militar, hinduista, de los gourkhas. Pero los tibetanos budistas son más piadosos. Su soberano es un alto dignatario del clero. La explicación, sin embargo, no es tan clara. A pesar de todo, frente a la invasión, es incomprensible una reacción tan débil. Otras religiones condenan la guerra, pero los pueblos que la profesan, evidentemente, no se dejan matar por ello. Me gustaría observar las cosas de cerca. La obra póstuma de un agente británico, sir Charles Bell, dedicada tanto a la vida personal del treceavo Dalai-Lama (1876-1934), como a la historia del Tibet bajo su reinado, permite seguir bastante bien el mecanismo *material del sistema*[47].

2. *El Tibet moderno y su analista inglés*

Este libro de Charles Bell es mejor que una biografía o un trabajo histórico. No es una obra artificiosa sino un documento de primera mano, la crónica desordenada de un testigo mezclado a los acontecimientos que cuenta con precisión lo que le ocurre. El autor expone, brevemente, lo que él no conoció direc-

47. Portrait of the Dalai-Lama, Londres, 1946.

tamente, pero se extiende mucho sobre los más pequeños acontecimientos de su propia vida. Tanto si se encuentra en el Tibet o en la India, en contacto directo con el Dalai-Lama, no desprecia ningún pequeño detalle. Es posible que la obra sea mala, pero es más viva y ofrece mucho más que un estudio convencional. Es un cajón de sastre, pero poco importa, pues no tenemos sobre la civilización del Tibet documento menos sistemático ni más completo. Charles Bell es el primer blanco que ha tenido con un Dalai-Lama relaciones prolongadas, basadas en una especie de amistad. Este honestísimo diplomático parece que tuvo en su corazón, al mismo tiempo que los de su propio país, los intereses del Tibet, cuya lengua le era familiar. Incluso el gobierno de la India, poco interesado en comprometerse, parece no haber recurrido a sus servicios más que después de algunos titubeos. En el espíritu de Charles Bell, los ingleses habrían debido ayudar a los tibetanos a mantener su independencia, a liberarse decididamente del yugo chino. Finalmente, los ingleses se comprometieron en esta política, que debía hacer del Tibet una zona de influencia, pero prudentemente. Puesto que veían la ventaja de un Estado-tapón, deseaban vivamente un Tibet autónomo y fuerte, pero no querían pagar con dificultades graves defenderse de dificultades eventuales. Deseaban evitar la vecindad de los chinos, pero no querían sostener por este motivo, indirectamente, hostilidades contra ellos.

Un período de amistad anglo-tibetana, bastante cálida hacia el año 1920, permitió, al menos, al autor permanecer con tranquilidad y actuar políticamente en un país que había permanecido cerrado a los blancos durante más de un siglo. Y, aunque sin duda no se ignoraban las instituciones del Tibet antes de Bell, no era posible conocer su vida y sus vicisitudes desde dentro. No accedemos a un sistema más que cuando percibimos sus oscilaciones, cuando descubrimos en el intento la interacción de sus elementos. Charles Bell se esforzó, en un año de estancia en Lhassa, por comprometer al gobierno del Tibet en una política militar. ¿No podía el Tibet tener un ejército adecuado a sus recursos? Las dificultades que Bell encontró permiten seguir con precisión esta paradoja económica. Las diversas posibilidades de la sociedad humana y las condiciones generales del equilibrio resaltan, por ello, más claramente.

3. *El poder puramente religioso del Dalai-Lama*

El objeto particular del último libro de Charles Bell (muerto en 1940), es la biografía del treceavo Dalai-Lama. Este propósito le llevó, naturalmente, a evocar los orígenes conocidos de una institución que no tiene, en rigor, analogía más que con el papado. Resumiré estos datos históricos. El budismo fue introducido en el Tibet en el año 640. El Tibet estaba, entonces, gobernado por reyes. Durante los primeros años, el desarrollo de esta religión no debilitó, en absoluto, a este país, que fue en el siglo VII uno de los principales poderes militares de Asia. Pero el monaquismo budista se extendió en él y la influencia de los monasterios amenazó, a la larga, desde el interior, la de los reyes. Un reformador, Tsong-Ka-Pa, fundó en el siglo XI una secta más severa, en la que los monjes observaban estrictamente el celibato. La secta reformada de los "bonetes amarillos" se opuso a la relajada de los "bonetes rojos". Los más grandes dignatarios de los "bonetes amarillos" adquirieron fama de santidad, de divinidad incluso, lo que, al transmitirse a sus sucesores, les dio el poder espiritual y la soberanía religiosa. Uno de ellos, un gran lama del "Montón de Arroz", monasterio cercano a Lhassa, se apoyó en un jefe mongol que derrocó al último rey "bonete rojo". De esta forma, el Tibet pasó a estar bajo la autoridad del "Dalai-Lama", título mongol dado en esta ocasión a la quinta encarnación de un personaje sobrehumano.

El Dalai-Lama no era, seguramente, el más importante de los dioses encarnados del Tibet. Los relatos casi legendarios que se refieren a los orígenes dan, en este sentido, una dignidad superior al "Panchen" de Ta-shi Lun-po (monasterio al oeste de Lhassa). En verdad, la autoridad espiritual del Dalai-Lama aumentó por el hecho de su autoridad temporal. El Panchen tiene también, además de un inmenso prestigio religioso, el gobierno secular de una provincia. A modo de vasallo indócil, el Panchen tiene su política particular. Ocurre lo mismo, pero en grados inferiores, con otros grandes lamas, ya que un monasterio importante es un feudo en un reino poco centralizado y como un Estado dentro de un Estado. Pero la soberanía del Dalai-Lama tomó consistencia cuando dejó de estar ligada a la función que la originó. En nuestro tiempo, el jefe del gobierno del Tibet tiene tan

poco de gran lama del "Montón de Arroz" que este monasterio, a veces sublevado, puede llevar una política prochina y contrariar la política proinglesa de Lhassa.

El carácter ambiguo de las instituciones locales se vuelve a encontrar en las relaciones del Tibet con China. La autoridad del Dalai-Lama, al que ningún poder militar sostiene, nunca ha dominado más que frágilmente ciertos juegos de fuerza, a los cuales no puede oponer obstáculo real. Una soberanía es precaria cuando no dispone a la vez del fanatismo religioso y de la obediencia semi-mercenaria y semi-afectiva de un ejército. De este modo, el Tibet teocrático ha caído, en poco tiempo, bajo la soberanía de China. El origen de este vasallaje no está claro. Los tibetanos refutan la versión china y los chinos la de los tibetanos. El Tibet estuvo frecuentemente, en la antigüedad, sometido a China, pero no como un feudo a su soberano (en virtud de un derecho fundado sobre una tradición reconocida por ambas partes), sino por la fuerza, y la fuerza acabó pronto con lo que la fuerza había establecido. La China intervino en el Tibet desde el siglo XVII; controló siempre que pudo la elección de los Dalai-Lama. Un amban, alto comisario apoyado por una guarnición, tenía de hecho, el poder secular. En general, la guarnición parece que era débil, el Tibet no era un protectorado (sin colonización, la administración continuaba siendo puramente tibetana). Pero China tenía mano larga y debido a la presencia de sus agentes, la soberanía del Dalai-Lama era ficticia. Si era divina, lo era en la medida que era impotente.

Era tanto más fácil anular el poder del Dalai-Lama por cuanto una extraña fórmula de sucesión abandonaba el país, periódicamente, durante largos interregnos, a los regentes. A los ojos de los tibetanos, el Dalai-Lama no es mortal, o mejor dicho, no muere más que en apariencia, y se reencarna inmediatamente. Desde el origen estaba considerado como la encarnación de un ser mítico, Chen-re-si, protector y dios del Tibet en el panteón de los budistas. La reencarnación general de seres humanos después de su muerte (en otras criaturas animales o humanas), es el objeto de una creencia fundamental para los budistas. Por ello, después de la muerte de un Dalai-Lama, siempre atribuida al *deseo* de morir, es preciso ponerse a la búsqueda del niño en cuyo cuerpo no ha tardado en renacer. Un oráculo oficial designa

una comarca en la que se investiga sobre niños nacidos en un plazo relacionado con la muerte del difunto. El signo decisivo es el reconocimiento de los objetos que sirvieron en la encarnación precedente. El niño debe elegirlos entre otros similares. El joven Dalai-Lama, descubierto a la edad de cuatro años, es entonces introducido y después entronizado, pero no ejerce el poder antes de sus diecinueve años. Por ello, teniendo en cuenta el plazo de la reencarnación, una regencia de veinte años separa, necesariamente, dos reinados. Con frecuencia, la regencia se ve prolongada aún más. Basta que el joven soberano muera pronto. De hecho, los cuatro Dalai-Lama anteriores al treceavo murieron antes o poco después de asumir el poder. Los intereses de los ambanes chinos no parecen haber sido ajenos a ello. Un regente es más dócil y, además, puede tener algún interés en recurrir a las facilidades del veneno.

4. *La impotencia y la sublevación del treceavo Dalai-Lama*

Excepcionalmente, el treceavo Dalai-Lama sobrevivió. Puede que a causa de una disminución significativa de la influencia china. Ya el amban se abstuvo cuando hubo que elegir al niño. El nuevo Dios había nacido en 1876 y en 1895 fue investido de plenos poderes, a la vez religiosos y seculares. Entonces, el Tibet no estaba mejor armado que con anterioridad, pero se encuentra generalmente defendido por la extrema dificultad de sus accesos. El poder de hecho del Dalai-Lama es siempre posible al primer relajamiendo de la atención de los chinos, pero es también completamente precario. El joven soberano se percató de ello rápidamente, a pesar de la ignorancia en la que se le tuvo desde el principio, su alejamiento de todo y su educación de ídolo, de monje perdido en la meditación. Cometió una primera falta. Una carta del virrey de la India pedía la apertura a los indios de los mercados tibetanos. El Dalai-Lama la devolvió sin abrir. El asunto, en sí mismo, tenía poco interés, pero los ingleses no podían soportar que un país vecino les fuera cerrado, lo que amenazaba con abrirse a la influencia rusa; incluso se hablaba de ser cedido a Rusia por los chinos. El gobierno de la India envió una misión política, encargada de establecer relaciones satis-

factorias con Lhassa. Los tibetanos se opusieron a la entrada de los enviados en su territorio. De este modo, la misión se convirtió en militar. A la cabeza de un destacamento, el coronel Longhusband rompió la resistencia y marchó sobre Lhassa. Los chinos no se movieron, el Dalai-Lama huyó, pero antes envió el sello gubernamental a un religioso de santidad y ciencia reconocidas. Los ingleses no impusieron, al abandonar Lhassa, otras condiciones que la apertura de tres ciudades tibetanas al comercio, el reconocimiento de su protectorado sobre una provincia fronteriza, Sikkin, y, finalmente, que ninguna otra potencia extranjera debía intervenir en el Tibet. El tratado definía una zona de influencia inglesa, pero reconocía, por otra parte, implícitamente, la soberanía del Tibet, es decir, ignoraba la soberanía china. Los chinos proclamaron con anuncios, en algunas aldeas del Tibet, la deposición del Dalai-Lama, pero la población cubrió de basura estos papeles. El Dalai-Lama permaneció en China cuatro años, pasando de Mongolia a Chan-si y después a Pekin. Las relaciones del Buda viviente con el Hijo del Cielo fueron durante todo este tiempo indecisas (los chinos parecieron olvidar la deposición) y tensas. De un modo bastante brusco, el Dalai-Lama retomó el camino del Tibet. Pero, el día que llegó a Lhassa, tenía un ejército chino pisándole los talones, encargado de dar muerte a sus ministros y de encerrarlo a él en un templo. El Dalai-Lama retomó el camino del exilio, esta vez hacia el sur. En pleno invierno, a través de tormentas de nieve, a caballo, agotado, llegó, seguido de los suyos, a un puesto fronterizo en el que pidió la protección de dos telegrafistas ingleses a los que, por ser de noche, tuvo que despertar. Demostraba así que el poder religioso está a merced de un poder real, fundado sobre la fuerza armada. No podía apoyarse más que en la indiferencia o, en rigor, en la prudencia de los países vecinos. Los ingleses acogieron voluntariosos al fugitivo, que no podía gobernar por sí mismo, pero sin el cual la autoridad no existía. Por su parte, el Dalai-Lama, instruido por una experiencia amarga, comprendió la ventaja que podía obtener de un antagonismo entre la India inglesa y China. Pero la sobreestimó. El antagonismo entre los dos vecinos y la autoridad soberana son útiles a la autonomía de un Estado, pero no pueden asegurarla por sí solos. Los ingleses solicitados respondieron mal a la ansiosa espera del exi-

liado. Le negaron su apoyo, limitándose amigablemente a formular el deseo de ver un día un Tibet fuerte y liberado del yugo chino. Unicamente las dificultades interiores de China (la caída del imperio en 1911) invirtieron finalmente la situación. Los tibetanos expulsaron de Lhassa una guarnición cuyos jefes carecían ya de autoridad. El amban y el comandante de las fuerzas chinas se rindieron. El Dalai-Lama entró en la capital y reasumió el poder después de un exilio de siete años. Fue muy hábil y se mantuvo en Lhassa hasta su muerte (1934).

Esto distinguió al treceavo Dalai-Lama, el cual, al sobrevivir, adquirió la experiencia del poder, aunque en las condiciones más adversas. Ninguna tradición había en el Tibet que le pudiera guiar. Sus maestros le habían dado los conocimientos de un monje, sólo había aprendido la fascinante y pacífica meditación lamaica, conocimiento y meditación que ordenan especulaciones minuciosas, una mitología y una metafísica profundas. Los estudios seguidos en las lamaserías tibetanas son los más sabios y los monjes excelentes para controversias difíciles. Pero de una educación semejante se puede esperar que adormezca antes que despierte el sentimiento de las necesidades políticas. Sobre todo, en esta parte del mundo, inaccesible y voluntariamente cerrada al exterior, y en un tiempo en el que los únicos extranjeros admitidos en el Tibet eran los chinos, los cuales no tenían ni el deseo ni la posibilidad de informar.

El treceavo Dalai-Lama consiguió, lentamente, pero con una aplicación y una sagacidad sostenidas, descubrir el mundo. Aprovechó sus años de exilio, no olvidando jamás la ocasión de adquirir conocimientos útiles para la conducción del gobierno. Conoció, con motivo de una estancia en Calcuta, donde lo recibió el virrey, los recursos de las civilizaciones avanzadas. Desde entonces dejó de ignorar el resto del mundo, en el que debía jugar su papel. En su persona, el Tibet tomó conciencia del juego de fuerzas exteriores, que no podían ser impunemente ignoradas o negadas. De un modo más preciso, esa fuerza religiosa y divina que él era, reconoció sus límites y que sin fuerza militar no podía hacer nada. Su poder estaba tan claramente limitado a la soberanía interior, al imperio de las ceremonias sagradas y de las meditaciones silenciosas, que ofreció, con bastante ingenuidad, a los ingleses la responsabilidad de la soberanía

exterior y la decisión en lo tocante a las relaciones del Tibet con el exterior. Solamente debían continuar estando ausentes en el interior. (Bután había aceptado y recibido entonces estas condiciones, pero este pequeño país del norte de la India, es un Estado cuyos asuntos son poco relevantes). Los ingleses no examinaron la proposición. No querían para el Tibet otra influencia que la suya, pero querían derechos que limitaran los de otros países, no una carga. Casi sin apoyo y sin fuerza, el Dalai-Lama debía, por tanto, hacer frente al resto del mundo y esta tarea le agobiaba.

Pero "nadie puede servir a dos amos". En el pasado, el Tibet eligió a los monjes y olvidó a sus reyes. Todo el prestigio había ido a los lamas, los cuales quedaron nimbados de leyendas y de ritos divinos. Este sistema había comportado el abandono de la fuerza militar. O, por mejor decir, el poder militar desapareció. El hecho de que un lama tuviera el prestigio de un rey quitó a este último el poder para resistir a la presión del exterior. Dejó de tener, para este fin, la fuerza de atracción necesaria para la reunión de un ejército suficiente. Pero el soberano que, en estas condiciones, le sucedió no pudo hacerlo más que en apariencia, ya que no heredó el poder militar que destruyó. El mundo de las oraciones lo situó por encima de las armas, que él destruyó, sin adquirir fuerza. Tuvo que recurrir al extranjero para vencer. Quedó a merced de las fuerzas exteriores puesto que en el interior destruyó lo que podía defenderlo.

Estos relajamientos accidentales, rápidamente seguidos del retorno de la presión exterior, que permitieron al treceavo Dalai-Lama mantenerse, al fin no pudieron darle más que la prueba de su indigencia. Siendo lo que era, no tenía, en verdad, el poder de serlo. En verdad, era propio de su esencia desaparecer el día que se le diera la posibilidad del poder. Desde luego, su caso no era el del noveno, décimo, undécimo o duodécimo Dalai-Lama, muertos en su mayoridad, puesto que el destino les había sido adverso. Pero la suerte aparente del treceavo se convirtió en su desgracia. El treceavo la recibió, sin embargo, escrupulosamente. Recibió escrupulosamente la carga de un *poder* que *no podía* ser ejercido, que por esencia estaba abierto al exterior, cuando del exterior no podía esperar más que la muerte. Por ello decidió renunciar a su esencia.

5. *La rebelión de los monjes contra la tentativa de organización militar*

Aprovechando la tregua (agotamiento y, más tarde, revolución china), que le permitió afianzarse después de vencer, el Dalai-Lama se propuso devolver al Tibet el poder que el lamaísmo le quitó. En esta tarea estuvo asistido por los consejos de su biógrafo inglés. Charles Bell, en efecto, como agente político del gobierno de la India, consiguió, al fin, que Inglaterra aplicara una política amistosa, aunque la ayuda militar directa siguió sin practicarse. Ni siquiera se contemplaba la entrega de armas, pero, durante su misión oficial de un año, Charles Bell apoyó al Dalai-Lama, "a título personal", en el esfuerzo de organización militar. Lo que se pretendía era llevar al ejército, progresivamente —en veinte años—, ¡de seis mil a diecisiete mil hombres! Un impuesto sobre las propiedades laicas y monásticas aseguraría los gastos de la operación. La autoridad del Dalai-Lama obligaría a los nobles a ceder. Mas, aunque resultó fácil personalmente renunciar, aunque fue posible, incluso, convencer a ministros y dignatarios, no fue posible privar de su esencia a la sociedad repentinamente.

No solamente la masa de monjes, también el pueblo se vio afectado. El crecimiento del ejército, aunque suave, quitaba influencia a los monjes. Pero en este país de palabras, de ritos, de fiestas, de conciencia, en una palabra, de vida humana, no hay nada que no dependa de ellos. Todo gira a su alrededor. Ante tal dificultad, otro cualquiera habría intentado conocer la postura de los monjes y pactar con ellos. De cara al pueblo, la introducción de un elemento nuevo, que no se limita a mantenerse, sino que procura crecer, no podía ser justificada por una voz diferente a la de los monjes. Hasta tal punto, el sentido de la acción o del poder venía dada por y para los monjes, que los pocos partidarios del ejército lo consideraban como el único medio de conservar la religión. En 1909, los chinos habían quemado los monasterios, matado a los religiosos y destruido los libros santos. Pero el Tibet, por esencia, se identificaban con sus monasterios. ¿De qué serviría, se preguntaban los monjes, luchar por mantener un principio, si luchar implicaba, de entrada, el abandono del principio? Un importante lama de Lhassa le expli-

caba a Charles Bell: "Es inútil, decía, aumentar el ejército del Tibet. Como es sabido, los *libros* dicen que el Tibet será invadido, a veces, por los extranjeros, pero no se quedarán aquí por mucho tiempo". Incluso la preocupación que tenían los monjes de mantener su posición, razón por la que se oponían al sostenimiento de un ejército (que habría combatido contra el extranjero), los llevó a luchar por un plan diferente. El invierno de 1920-21 estuvo cargado de amenazas de levantamientos y de guerra civil. Una noche, en diversos lugares concurridos de Lhassa, aparecieron carteles incitando al pueblo a matar a Bell. El 22 de febrero comenzaba la fiesta de la Gran Plegaria, que atrae a Lhassa una concurrencia de cincuenta a sesenta mil monjes. Una parte de esta muchedumbre recorrió la ciudad gritando: "Acompañadnos en la lucha. Estamos decididos a dar nuestra vida". La fiesta se celebró tensamente. Los defensores del ejército y el mismo Bell asistieron a fantásticas ceremonias, se mezclaron en la calle con la muchedumbre y trataron de poner a mal tiempo buena cara, expuestos a que la excitación hubiera tomado cuerpo de improviso. Como se aplicó una depuración tan moderada que fue verdaderamente excepcional, la rebelión siguió su curso. La política militar del Dalai-Lama era prudente, se basaba en la prudencia, y la hostilidad general no podía acusarlo de nada. La causa de los monjes favorecía la traición, no sólo del Tibet, sino la del propio monaquismo. Pero tropezaba con la firmeza de un gobierno fuerte y estaba perdida de antemano. Y no es su fracaso lo que extraña, sino que un primer movimiento de masas hubiera apoyado su causa tan ardientemente. Es tal la paradoja que hay que buscar razones profundas.

6. *La consumición por los lamas de la totalidad del excedente*

De entrada, descartaré la explicación superficial. Charles Bell insiste en el hecho de que la religión budista prohibe la violencia y condena la guerra. Pero otras muchas religiones tienen estos mismos principios y ya se sabe lo que valen en la práctica los mandamientos de cualquier Iglesia. Una conducta social no puede resultar de una norma moral, pues aquella ex-

presa la estructura de una sociedad, el juego de fuerzas materiales que la anima. Es evidente que lo que motivó este movimiento de hostilidad no fue un escrúpulo moral sino más bien, indudablemente, el interés de los monjes. Este elemento está, por supuesto, lejos de escapar a Charles Bell, que aporta en este sentido valiosos informes. Con anterioridad a él se conocía la importancia del lamaísmo: Un religioso por cada tres adultos varones, monasterios que cuentan, simultáneamente, con siete u ocho mil monjes sobre tres o cuatro millones de habitantes. Pero la importancia material del monaquismo queda puesta de manifiesto por Charles Bell con datos presupuestarios.

Según Bell, la renta total, en 1917, del gobierno de Lhassa era aproximadamente (el valor de las prestaciones en especie y de los servicios se ha agregado a los ingresos monetarios) de 720.000 libras por año. De tal cantidad, el presupuesto del ejército era de 150.000 libras. El de la administración de 400.000. Una parte apreciable del resto estaba destinada por el Dalai-Lama a los gastos religiosos del gobierno. Pero, al margen de estos gastos gubernamentales, Bell estimaba que la renta gastada anualmente por los monjes (renta de las propiedades de los monasterios, donaciones y honorarios por servicios religiosos), sobrepasaban ampliamente el millón de libras. *Por tanto, el presupuesto total de la Iglesia sería, en principio, dos veces más grande que el del Estado y ocho veces más que el del ejército.*

Estas cifras, basadas en una evaluación personal, no tienen carácter oficial. Pero, no por ello, dejan de poner en evidencia el motivo de la oposición que encontró la política militar. Cuando una nación dedica sus fuerzas vivas, casi sin reservas, a una organización monástica, no puede tener a la vez un ejército. Por lo demás, hay que reconocer que es posible combinar la vida religiosa y la militar. Pero lo que los datos presupuestarios acaban de mostrar es, precisamente, la exclusiva dedicación. La creación de un ejército puede imponerse racionalmente, pero no por ello es menos contraria al sentimiento en el que se funda la vida. No por ello su creación implica menos un ataque contra la esencia, no se introduce menos por ello la insania. Recurrir a una decisión tan extrema, equivale a renunciar a sí mismo y, es lo mismo, que ahogarse para evitar la lluvia. Queda por decir cómo se impuso desde el principio semejante

sentimiento, queda por mostrar la razón profunda que explica que un país entero se convirtiera, desde hace tiempo, en un monasterio y que, si este país llegara a integrarse en el mundo real, terminaría, a la postre, por desaparecer.

7. *La explicación económica del lamaísmo*

En este caso no es posible encontrar la verdadera causa si no se aduce, de entrada, la ley general de la economía: en conjunto, una sociedad produce siempre más de lo que es necesario para la subsistencia, razón por la cual dispone de un excedente. Y es, precisamente, el uso que ella hace del excedente lo que la determina. El sobrante es la causa de la agitación, de los cambios de estructura y de toda la historia. Pero hay más de una salida, aunque la más común es el crecimiento. Y el mismo crecimiento tiene numerosas formas, cada una de las cuales, a la larga, tropieza con algún límite. Al quedar obstaculizado, el crecimiento demográfico se militariza y se ve constreñido a la conquista. Una vez que se alcanza el límite militar, el sobrante adopta las formas suntuarias de la religión como salida, los juegos y los espectáculos que del sobrante derivan, o el lujo personal.

La historia registra, sin cesar, la detención seguida del reinicio del crecimiento. Existen estados de equilibrio en los que la vida suntuaria maximizada y la actividad guerrera minimizada dan al excedente la solución más humana. Pero este mismo estado disuelve la sociedad poco a poco y la devuelve al desequilibrio. Cualquier nuevo movimiento de crecimiento aparece a partir de ese momento como la única solución aceptable. En estas condiciones de convulsión, cualquier sociedad, en cuanto puede, se empeña en la empresa capaz de aumentar sus fuerzas. Es entonces cuando la sociedad está dispuesta a refundir sus leyes morales. Utiliza el sobrante para los nuevos fines, los cuales excluyen, repentinamente, las demás salidas. El islam condenó todas las formas de vida pródiga en provecho de la actividad guerrera. En un tiempo en el que sus vecinos disfrutaban de un estado de equilibrio, dispuso de una forma militar creciente a la que nada se opuso. Una crítica renovada de todas las

formas de lujo —contestataria en principio, enseguida revolucionaria— coincidió con la posibilidad del desarrollo industrial, propiciada por los progresos técnicos. La parte más importante del sobrante fue reservada, en los tiempos modernos, a la acumulación capitalista. El islam encontró bastante rápidamente sus límites: el desarrollo de la industria comenzó a barruntarlos a su vez. El islam volvió sin dificultad[48] a la forma de equilibrio del mundo que él había conquistado. La economía industrial, por el contrario, está involucrada en una excitación desordenada que la condena a crecer, aunque ya no tiene esa posibilidad.

La posición del Tibet dentro de este cuadro es, en cierto sentido, inversa de las posiciones del islam o del mundo moderno. Desde tiempo inmemorial, procedentes de las inmensas llanuras del Asia central, oleadas de invasiones sucesivas se habían desplegado hacia las regiones de vida más fácil, al este, al oeste y al sur. Pero después del siglo XV, este desbordamiento de las llanuras bárbaras tropezó con la eficaz resistencia de los cañones[49]. La civilización urbana del Tibet representaba ya, en Asia central, un esbozo de salida dado al sobrante en un sentido diferente. Sin duda, las hordas de los conquistadores mongoles utilizaron, en su tiempo, todas las posibilidades de invasión (de crecimiento en el espacio) entonces disponibles. El Tibet se dio una solución diferente, que los mismos mongoles debieron adoptar, a su vez, en el siglo XVI. Los pueblos de las llanuras pobres estaban condenados a caer sobre las regiones ricas, pues, *de lo contrario tenían que dejar de crecer*, hubieran debido renunciar al exudatorio que es la actividad guerrera del bárbaro y encontrar un nuevo empleo al desbordamiento de su energía. El monaquismo es un modo de gasto del excedente que el Tibet no debió inventar, pero que en él entró en línea *al lado* de otras salidas. La solución extrema consistió, en el Asia central, en do-

48. A veces, durante mucho tiempo, los países musulmanes que alcanzaron el equilibrio y disfrutaron de una civilización urbana, fueron las víctimas de otros musulmanes todavía nómadas. Estos no se urbanizaron más que después de haber destruido el imperio de los primeros conquistadores.

49. Ver R. Grousset, *Bilan de l'Histoire*, Plon, 1946: "A la source des invasions", p. 273-299.

nar al monasterio la *totalidad* del excedente. Es conveniente captar claramente este principio: un pueblo que no puede, de alguna forma, desarrollar el sistema de energía que él es, que no puede aumentar su volumen (con la ayuda de nuevas técnicas o de guerras), debe gastar en pura pérdida la totalidad del sobrante que no puede dejar de producir. A esta necesidad responde la paradoja del lamaísmo, que alcanzó una forma perfecta después de la invención del arma de fuego. Se trata de la solución radical de un país que ya no tiene otras posibilidades y se encuentra, finalmente, como en una calle cortada. Ni siquiera tiene la salida que es la necesidad de defenderse, de dedicar vidas humanas a este fin. Verdaderamente, cuando un país es demasiado pobre, no resulta tentador. Es invadido sin ocuparlo y *los libros* que, como un monje dijo a Bell, no podían mentir, aseguran que el Tibet sería invadido algunas veces, pero que nadie permanecería en él. De esta forma, en el seno de un mundo más rico y bien armado, el país pobre, en su calle cortada, debe dar al problema del excedente una solución que sofoque *en el interior* su violencia explosiva. Una construcción interna tan perfecta, tan exenta de contrarréplica es tan contraria a la acumulación, que no se puede pensar en el menor crecimiento del sistema. El celibato de la masa de monjes comportaba, incluso, una amenaza de despoblamiento (ésta era la preocupación que confió a Bell el comandante en jefe del ejército). La renta de los monasterios aseguraba el consumo de riquezas manteniendo en vida una masa de consumidores estériles. El equilibrio quedaría comprometido tan pronto como esta masa dejara de ser improductiva y sin hijos. El trabajo de los laicos basta para alimentarlos y los recursos son tales que no es posible aumentarlos en absoluto. La vida de la mayor parte de los monjes es dura (no deja de ser un problema el privilegio de no hacer nada). Pero el parasitismo de los lamas resuelve tan perfectamente la situación que el nivel de vida del trabajador tibetano, según Charles Bell, es superior al del indio o al chino. Los autores están de acuerdo, además, en destacar el carácter alegre de los tibetanos, que cantan al trabajar, son sencillos en el vivir, sus costumbres son austeras y son risueños (aunque el frío del invierno es terrible y las casas no tienen ni ventanas ni hogar). La piedad de los monjes es un asunto diferente y su importan-

cia es secundaria. Pero el sistema sería inimaginable sin ella. Y no se puede dudar de que la iluminación lamaica no realice moralmente la esencia del consumo, que consiste en propiciar, donar, perder, y que descarta los cálculos.

El sistema tibetano se extendió, a fines del siglo XVI, a Mongolia. Esta conversión de los mongoles, un cambio de economía más que de religión, constituyó un desenlace singular en la historia del Asia central. Este último acto del drama, una vez cerrada la salida secular de las invasiones, explica el significado del lamaísmo: el monaquismo totalitario responde a la necesidad de detener el crecimiento de un sistema cerrado. El islam reservó el excedente entero a la guerra y el mundo moderno al equipamiento industrial. Por su parte, el lamaísmo lo reservó a la vida contemplativa, al libre juego del hombre sensible en el mundo. Por cualquier lado que se mire, el lamaísmo es lo contrario de otros sistemas. El lamaísmo se preserva sólo de la *actividad*, que tiene siempre por fin ganar y crecer. Se esfuerza verdaderamente en no someter la vida a otros fines que no sean la vida misma. Directa e inmediatamente, la vida es, en sí misma, el fin. En los ritos del Tibet, las formas militares, evocación de la época del rey, están todavía encarnadas en brillantes figuras de danzas, pero son como formas desfasadas, cuya decadencia es el objeto de una representación ritual. Los lamas celebran así la victoria que consiguieron sobre un mundo cuya violencia se desencadenaba groseramente hacia fuera. Su triunfo es su desencadenamiento hacia dentro. Pero la violencia no es por ello menos intensa. En el Tibet, más claramente todavía que en China, la profesión militar es despreciada. Incluso después de las reformas del treceavo Dalai-Lama, una familia de nobles se lamentaba de que su hijo había sido nombrado oficial por la autoridad. Y aunque Bell tuvo la delicadeza de explicar que no había en Inglaterra otra carrera más honorable, los padres le rogaron usar su influencia cerca del Dalai-Lama y apoyar una petición de renuncia. Es cierto que el monaquismo es, al mismo tiempo que gasto puro, una renunciación al gasto y, en este sentido, es la solución perfecta obtenida con la condición de olvidarse totalmente de la solución. Pero nunca podría exagerarse demasiado el interés de esta salida audaz, cuya historia reciente acentúa su valor paradójico. Da una indicación

clara sobre las condiciones generales del equilibrio económico, coloca la actividad humana ante sus límites, describe, más allá de la actividad militar o productiva, un mundo que no se subordina a ninguna necesidad.

CUARTA PARTE

LOS DATOS HISTORICOS III
LA SOCIEDAD INDUSTRIAL

I. LOS ORIGENES DEL CAPITALISMO Y LA REFORMA

1. *La moral protestante y el espíritu del capitalismo*

Max Weber ha mostrado, no solamente por medio del análisis sino también con ayuda de estadísticas, el papel privilegiado de los protestantes en la organización capitalista[50]. Incluso hoy es posible constatar en ciertos países, cómo los protestantes se dedican a los negocios y los católicos prefieren dedicarse a las profesiones liberales. Existe, al parecer, afinidad entre el estado de espíritu del industrial, aferrado al trabajo y riguroso calculador del beneficio, y la severidad prosaica de la religión reformada. En este sentido, el máximo papel no ha sido jugado por las doctrinas de Lutero, sino que es la zona de influencia del calvinismo (Holanda, Gran Bretaña, Estados Unidos) la que coincide, en conjunto, con las regiones de desarrollo industrial precoz. Lutero formuló una rebelión ingenua, medio campesina. Fue Calvino quien expresó las aspiraciones de la clase media de las ciudades mercantiles; tuvo las reacciones de un jurista al que los negocios le eran familiares.

50. Sus célebres estudios sobre "la moral protestante y el espíritu del capitalismo", *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, publicados originalmente en *Archiv für Sozialwiessenschaft und Sozialpolitik*, vol. XX y XXI, 1904 y 1905, forman el tomo I de *Religionssoziologie* (Tübingen, 1921, 3 vol.)

Las tesis de Weber, rápidamente célebres, han sido objeto de críticas numerosas. R. H. Tawney[51] admite que dichas tesis exageran la oposición del calvinismo a las diversas doctrinas económicas de su tiempo y que han podido olvidar las transformaciones de la doctrina inicial en la teoría tardía. Según Tawney hasta la segunda mitad del siglo XVII, la coincidencia de los puritanos con el capitalismo no fue cosa consumada. Por otra parte, esto habría sido menos la causa que el efecto de las condiciones económicas.

Pero, como él reconoció de grado, estas reservas no van, forzosamente, contra el pensamiento de Weber. Y Tawney, con relación a este punto, se adhiere mejor, no sin alguna reticencia, a las doctrinas formuladas en materia de economía que al hecho de las reacciones fundamentales.

De todas formas, el mérito de Weber consiste en haber analizado rigurosamente la conexión entre una crisis económica y la turbulencia económica de la cual procede el mundo moderno. Otros pensadores, entre ellos Engels[52], presintieron estas relaciones antes que él, pero no precisaron su naturaleza. Y aunque más tarde se llevó a cabo una revisión —como en la obra de Tawney— Weber puso el acento sobre lo esencial. Las formulaciones mejor articuladas que se alcanzaron posteriormente tienen una importancia secundaria.

2. *La economía en la teoría y en la práctica durante la Edad Media*

A dos mundos religiosos diferentes corresponden tipos de economía opuestos. Los lazos que unen la economía precapitalista al catolicismo romano, no son menos fuertes que los que unen la economía moderna al protestantismo. Pero Weber insistía sobre este hecho: la economía moderna es esencialmente la industria capitalista, al desarrollo de la cual la Iglesia católica y el estado de espíritu que ella mantuvo ofrecían pocas facilidades; mientras que en el mundo protestante, el calvinismo le

51. *Religion and the Rise of Capitalism*, 2.ª Ed. New York, 1947.
52. Ver *op. cit.*, p. XXVII, n.° 11.

ofrecía, por el contrario, una base de desarrollo favorable. Es, por otra parte, más fácil establecer la oposición de las dos esferas económicas si, desde el principio, siguiendo un camino que se aleja menos del de Weber que del de Tawney, insistimos sobre el problema del modo de empleo de los recursos disponibles. Lo que distingue la economía medieval de la economía capitalista, es que, en una parte muy importante, la primera, estática, hacía de las riquezas excedentes un consumo improductivo, en tanto que la segunda acumula y determina el crecimiento dinámico del aparato de producción.

Tawney hace un análisis profundo del pensamiento cristiano de la Edad Media en materia de economía. Lo esencial consistía entonces en el principio de subordinación de la actividad productiva a las leyes de la moral cristiana. La sociedad, en el pensamiento de la Edad Media, era un cuerpo compuesto, como todo organismo viviente, de partes no homogéneas, es decir, de una jerarquía de funciones: clero, aristocracia militar y trabajo formaban un cuerpo unido, en el que las partes constituyentes del último término estaban sometidas a los otros dos (como lo están a la cabeza el tronco y las extremidades). Los productores deben subvenir a las necesidades de los nobles y de los curas. A cambio, ellos reciben de los primeros la protección y de los segundos una participación en la vida divina y la regla moral a la cual su actividad debía estar rigurosamente subordinada. La idea de un mundo económico separado del servicio de los clérigos y de los nobles, que tuviera, como una parte de la naturaleza, autonomía y leyes propias, es extraña al pensamiento de la Edad Media. El vendedor debe ceder la mercancía al *justo precio*. El justo precio se define por la posibilidad de asegurar la subsistencia de los proveedores. (Este es, en cierto sentido, el valor-trabajo del marxismo y Tawney ve en Marx "el último de los escolásticos"). El dinero prestado no puede ser objeto de alquiler y la prohibición de la usura es formal en derecho canónico. Los doctores no establecieron más que con prudencia y tardíamente la diferencia entre los préstamos destinados a una empresa, que dan al prestamista un derecho moral al beneficio, y los que sirven para el consumo del prestatario, para los que no existe interés justificable. El rico tiene reservas. Si el pobre tiene necesidades, el rico que le ayuda a no morir de hambre,

sin por ello carecer de nada, ¿podría, en el reembolso, exigir más de lo que adelantó? Esto sería hacer pagar por el tiempo que, al contrario del espacio, se decía que era cosa de Dios y no de los hombres. Pero el tiempo viene dado en la naturaleza. Si en cualquier momento y lugar, el dinero permite financiar empresas lucrativas, una ley natural concede a los factores "dinero + tiempo" el valor adicional del interés (de una parte del beneficio posible). Por tanto, el pensamiento moral es la negación de las leyes naturales. La intervención de la Iglesia se oponía a un libre desarrollo de las fuerzas productivas. La producción, según la moral cristiana, es un servicio cuyas modalidades (las obligaciones, las cargas y las prerrogativas) están determinadas por los fines (por los clérigos, en suma, que son sus jueces), no por un movimiento natural. Esta es una concepción racional y moral —pero estática— del orden económico. Es lo que en una cosmogonía divina, teológica, a la idea de evolución determinada por un juego de fuerzas. De aquí que el mundo en la Edad Media, pareciera, en efecto, bien concebido de una vez y para siempre.

Pero los juicios formales no son los únicos. Y la naturaleza de la economía medieval podría no estar plenamente concebida en los escritos de teólogos y juristas. Podría no estar definida ni siquiera en la práctica real, que siempre estuvo alejada del rigor de la teoría. El elemento que las separa quizá explique el sentido que la sociedad da a la riqueza. Este sentido es diferente de las concepciones del espíritu comúnmente expresadas por quienes las han tenido, y sin duda sería igualmente inútil buscarlo en el enfrentamiento de los hechos a las reglas teóricas. Se trata de movimientos fuertes y claramente ostensibles que, aun cuando son informulados, pueden determinar la naturaleza de un sistema económico.

Las riquezas cambian de sentido según la ventaja que dé su posesión. Para Juan es la posibilidad de casarse, para Roberto la ociosidad, para Edmundo un cambio de rango social. Pero, en una época dada, su sentido es una constante. La ventaja que comporta, en la época capitalista, es la posibilidad de invertir. Esto no es un punto de vista particular. Juan, Roberto y Edmundo colocan sus ahorros con intenciones diferentes, y la intención de Juan es la misma que la de Jacobo, que adquiere una finca.

No obstante, una parte esencial de los recursos disponibles se dedica al crecimiento de fuerzas productivas. Este no es, en particular, el fin último de ningún individuo, sino el que colectivamente la sociedad de una época determinada ha elegido; es ella la que decide usar los recursos disponibles para la extensión de las empresas y del equipamiento. Si se quiere, es ella la que prefiere *el crecimiento de las riquezas* a su uso inmediato.

Pero antes de la Reforma la situación era distinta. No se contemplaba la posibilidad de un crecimiento. El desarrollo tiene lugar por la apertura de territorios inexplotados, por transformaciones técnicas, por la aparición de productos nuevos, de los cuales proceden nuevas necesidades. Pero una sociedad puede también ser inducida al consumo de todos sus productos. Entonces, es preciso, de alguna forma, destruir el excedente de recursos de los cuales dispone. La ociosidad de estos recursos es el medio más simple. El vago no destruye menos plenamente que el fuego los productos necesarios para su subsistencia. Pero el obrero que trabaja en la construcción de una pirámide destruye también inútilmente los productos. Desde el punto de vista del beneficio, la pirámide es un monumento equivocado, como cavar un inmenso agujero y luego rellenarlo y apisonar la tierra. Conseguimos el mismo resultado cuando consumimos alimentos tales como el alcohol, cuyo consumo no nos permite seguir trabajando —o incluso nos quita durante algún tiempo la fuerza para producir. La ociosidad, la pirámide o el alcohol tienen sobre la actividad productiva, el taller, o sobre el consumo de pan, la ventaja de consumir sin contrapartida —sin beneficio— los recursos que tales actividades utilizan. Simplemente, son cosas que nos *gustan*, responden a una *elección* que hacemos sin *necesidad*. Es una sociedad cuyas fuerzas productivas no se aumentan —o se aumentan poco— este gusto, bajo su forma colectiva, determina el valor de la riqueza y, de esta forma, la naturaleza de la economía. Los principios y las reglas morales a los que la producción está sometida estrechamente (aunque, a veces, de forma totalmente exterior) tienen menos sentido que el gusto que decide el uso de productos (al menos de los que quedan disponibles más allá de la subsistencia). No fueron, pues, las teorías de los doctores las que definieron la sociedad

económica, sino la necesidad que la sociedad tuvo, por gusto, de catedrales y abadías, de curas y de religiosos inactivos. En otros términos, la posibilidad de *obras* pías, que *gustaban a Dios* (el gusto en la sociedad medieval no puede ser nominalmente el de los hombres) determinaba, generalmente, el modo de consumición de los recursos disponibles.

La determinación religiosa de la economía no es sorprendente: es definitoria de la religión. La religión es el gusto que una sociedad confiere al uso de riquezas excedentes, al uso, o mejor, a la destrucción, por lo menos, de su valor útil. Esto es lo que da a las religiones su rico aspecto material, que solamente deja de ser *atractivo* cuando una vida espiritual emaciada quita al trabajo un tiempo que habría podido ser empleado para producir. Todo radica en la ausencia de utilidad, en la *gratuidad* de las determinaciones colectivas. Es cierto que *sirven* en algún sentido, en la medida en que los hombres atribuyen a estas actividades gratuitas consecuencias en el orden de una eficacia sobrenatural. Pero en este plano no sirven más que con la condición de ser gratuitas, de ser, desde el principio, consumos inútiles de riquezas.

Las actividades religiosas —los sacrificios, las fiestas, las construcciones lujosas— reabsorben la energía excedente de una sociedad, pero habitualmente se atribuye una virtud de segundo grado a aquello cuyo sentido primero consiste en romper el encadenamiento de las acciones eficaces. De ello deriva la enorme desazón —el sentimiento de extravío y de candidez— que satura la esfera religiosa. Un sacrificio con vistas a conseguir un resultado práctico, como la fecundidad de los campos, se considera como una incoherencia con relación a lo *divino*, a lo *sagrado* que la religión pone en juego. La *salvación* en el cristianismo libera, en principio, la finalidad de la vida religiosa del dominio de la actividad productiva. Pero si la salvación del fiel es la recompensa de sus méritos, si él puede alcanzarla por medio de obras, no se ha conseguido más que introducir, íntimamente, en el dominio de la religión, el mecanismo que hace miserable a sus ojos el trabajo útil. Por tanto, las *obras* por las cuales un cristiano intenta conseguir su salvación, pueden ser tenidas, a su vez, por profanaciones. Incluso el simple hecho de elegir la salvación como fin parece contrario a la verdad de la gracia.

La gracia sólo realiza el acuerdo con la divinidad, que no puede estar, como las *cosas*, sometida al encadenamiento causal. El don que la divinidad hace de sí misma al alma fiel no puede pagarse con nada.

3. *La posición moral de Lutero*

La práctica medieval de la caridad, las comunidades religiosas y los monjes mendicantes, las festividades y las peregrinaciones, quizá no indignaron tanto a Lutero por los abusos. Lo que Lutero rechazó en primer lugar era la idea de los méritos adquiridos por estos medios[53]. Condenó un régimen económico dispendioso basándose en que iba contra el principio de hostilidad del evangelio a la riqueza y al lujo. Pero protestó menos contra el lujo en sí mismo que contra la posibilidad de ganar el cielo haciendo de la riqueza individual un uso dispendioso. Al parecer, concentró su pensamiento en un punto, según el cual, el mundo divino aparecía libre de compromiso, rigurosamente ajeno a los encadenamientos de este mundo. En ciertos casos, por medio de la compra de indulgencias, el fiel romano podía emplear sus recursos en la adquisición de un tiempo de paraíso (de hecho, estos recursos colaboraban a la opulencia y a la ociosidad clericales). A todo ello se oponía, radicalmente, la concepción luterana, según la cual no hay medio de sustraer riqueza a la utilidad y entregarla al mundo de la vanidad (que no sea pecado). El discípulo de Lutero no podía *hacer* aquí abajo nada que fuera vano —o culpable— mientras que el adepto a Roma era invitado a hacer de la Iglesia la irradiación terrestre de Dios. Pero haciendo irradiar la divinidad en las obras de este mundo, Roma la reducía a dimensiones miserables. A los ojos de Lutero, el único recurso consistía en una separación absoluta entre Dios y todo lo que no fuera la profunda vida interior de la fe, es decir, todo lo que podemos *hacer* y ejecutar *realmente*.

La riqueza, en consecuencia, quedó privada de significado al margen del valor productivo. La ociosidad contemplativa, la

53. Ver *op. cit.*, p. 99.

donación a los pobres, el esplendor de las ceremonias y de las iglesias dejaron de tener el menor valor o se convirtieron en signo del demonio. La doctrina de Lutero es la negación absoluta del sistema de consumición intensa de recursos. Un inmenso ejército de clérigos seculares y regulares dilapidaba las riquezas excedentes de Europa, provocando a nobles y mercaderes a dilapidaciones antagónicas. Este es el escándalo que sublevó a Lutero, pero éste no supo oponerle más que una completa negación del mundo. La Iglesia, al hacer de un despilfarro gigantesco el medio de abrir a los hombres las puertas del cielo, daba una triste impresión, pues tuvo menos acierto en convertir en celestial la tierra que el cielo en terrenal. Pero al mismo tiempo que hizo caso omiso de cada una de sus posibilidades, mantuvo la economía en una estabilidad relativa. Es de destacar que la Iglesia romana, a través de la imagen que la ciudad medieval representa del mundo que ella creó, constituye de una forma positiva el efecto del uso inmediato de las riquezas. Aunque tal cosa tuvo lugar dentro de grandes contradicciones, su luz ha llegado hasta nosotros. A través del mundo de la pura utilidad que le sucedió, en el que la riqueza perdió su valor inmediato, y significó, principalmente, la posibilidad de aumentar las fuerzas productivas, esa luz sigue luciendo todavía ante nuestros ojos.

4. *El calvinismo*

La reacción de Lutero fue estrictamente negativa. Cualquiera que fuese para él la ineficacia del hombre para corresponder a Dios con su actividad terrestre, ésta tenía que estar sometida a la ley moral. Lutero mantuvo contra la usura la maldición tradicional de la Iglesia y tuvo, por lo general, hacia el negocio la aversión inherente a la concepción arcaica de la economía. Pero Calvino abandonó la condenación del principio del préstamo con interés y, en general, reconoció la moralidad del comercio. "¿Por qué, decía, no van a rendir los negocios igual que la propiedad de una finca? ¿De dónde viene el beneficio del mercader sino de su propia diligencia y de su industria?[54]. Por

54. Citado por Tawney *op. cit.*, p. 105.

esta razón, Weber da al calvinismo un valor decisivo en la formación del espíritu capitalista. Desde sus orígenes, ésta fue la religión de la burguesía de los negocios de Ginebra y de los Países Bajos. Calvino comprendió las condiciones y la importancia del desarrollo económico, hablaba como un jurista y como un hombre práctico. Después de Weber, Tawney puso de relieve lo que significó para el mundo burgués la difusión del pensamiento de Calvino, que fue la expresión de dicho mundo. Según Tawney[55], Calvino fue para los burgueses de su tiempo lo que Marx fue, en nuestros días, para los proletarios. Aportó la organización y la doctrina.

Fundamentalmente, la doctrina de Calvino tiene el mismo sentido que la de Lutero. Calvino rechazó tanto como Lutero el mérito y las obras, pero sus principios, algo diferentemente articulados, son también más consecuentes. A sus ojos, la finalidad no es "la salvación personal, sino la glorificación de Dios", lo cual no debe ser buscado solamente por la oración, sino también por la acción —la satisfacción del mundo por la lucha y por el trabajo. Pues, a pesar de su condenación del mérito personal, Calvino es expresamente práctico. Las buenas obras no son un medio para alcanzar la salvación, pero son indispensables por ser la prueba de la salvación realmente avanzada[56]. Privadas del valor que la Iglesia les había dado, se vuelven a introducir las obras, en cierto sentido, pero se trata de obras diferentes. La negación de la práctica de gasto inútil de la riqueza no es menos absoluta en la doctrina de Lutero, en la que el valor, sustraído de la ociosidad contemplativa, del lujo ostentatorio y de las formas de caridad que conservaban la miseria improductiva, se daba a las virtudes que la utilidad cimenta. El cristiano reformado debía ser modesto, ahorrador, trabajador (debía dedicar el mayor celo a su profesión comercial, industrial...); debía, incluso, reprimir la mendicidad, contraria a aquellos principios cuyo fundamento es la actividad productiva[57].

55. Tawney, p. 112.

56. Tawney, *op. cit.*, p. 109.

57. Todo lo que Tawney dice de la represión de la mendicidad y el vagabundeo (ver p. 265), es muy impresionante. Resulta difícil ver con más claridad la acción del interés económico sobre la ideología. La bru-

En este sentido, el calvinismo llevó a sus últimas consecuencias el cambio de valores realizado por Lutero. Calvino no se limitó a negar las formas humanas de belleza divina a las que aspiró la Iglesia. Al limitar la posibilidad de los hombres a las obras útiles, lo que les dejaba como medio de glorificar a Dios era la negación de su propia gloria. La verdadera santidad de las obras calvinistas residía en el abondono de la santidad —en la renunciación a toda vida que tuviera en el mundo un halo de esplendor. La santificación de Dios se vinculaba con la desacralización de la vida humana. Era ésta una solución sagaz, pues, una vez definida la vanidad de las obras, subsiste un hombre con el poder, o mejor dicho, con la necesidad de actuar, al cual no le basta decir que las obras son vanas. El apego a la profesión, a la tarea que asigna al individuo la complejidad social, no era nada nuevo, pero no tomó hasta entonces el sentido profundo y el valor absoluto que el calvinismo le dio. La decisión de separar la gloria divina de los compromisos en los que la Iglesia la había situado, no podía tener una consecuencia más coherente que la dedicación del hombre a actividades sin gloria.

5. *El efecto remoto de la Reforma: La autonomía del mundo de la producción*

Si, siguiendo a Weber, se mantiene esta postura con respecto al espíritu del capitalismo, no se puede imaginar nada más favorable para el despegue industrial. De un lado, condenación de la ociosidad y el lujo, de otro la afirmación del valor de las empresas. Al estar el uso inmediato de la riqueza infinita que es el universo estrictamente reservado a Dios, el hombre queda abocado sin reserva al trabajo, a la dedicación de riquezas —del

---

talidad de la sociedad, decidida a suprimir la miseria *improductiva*, alcanza las formas más duras de la moral autoritaria. En tiempos del obispo Berkeley se sugirió la idea de "arrestar a los mendigos recalcitrantes y convertirlos en esclavos de propiedad pública durante un cierto número de años" (op. cit., p. 270).

tiempo, de las subsistencias y de los recursos de todas clases— al desarrollo del aparato de producción.

Tawney insiste, sin embargo, en el hecho de que el capitalismo exige un elemento más, que es el libre crecimiento de las fuerzas económicas impersonales, es decir, la liberación del movimiento natural de la economía, cuyo impulso general depende de la búsqueda individual del beneficio. El capitalismo no es solamente una acumulación de riquezas por medio de empresas comerciales, financieras o industriales, sino también por el individualismo general, la libertad de empresa. El capitalismo no habría podido coexistir con las viejas legislaciones económicas, cuyo principio moral era la subordinación de la empresa a la sociedad, que imponía el control de los precios, luchaba contra las especulaciones y sometía a graves restricciones la práctica del préstamo con interés. Tawney[58] observa que, en los países en los que dominó el calvinismo (éste fue el caso de Ginebra, con Calvino y Théodore de Beze o de Escocia, con John Knox), tendió a una dictadura colectivista. Pero cuando se trataba sólo de "una minoría que vivía a la defensiva, bajo la mirada recelosa de un gobierno hostil", se inclinaba hacia un individualismo extremo. De hecho fue solamente en Inglaterra, en la segunda mitad del siglo XVII, donde los puritanos unieron a la tradición calvinista el principio de la libre búsqueda del beneficio. Fue sólo en esta tardía fecha cuando se logró la independencia de las leyes económicas y cuando se consiguió la abdicación de la soberanía moral del mundo religioso en el campo de la producción. Pero se corre el peligro de exagerar la importancia de esta evolución tardía. Dicha independencia tenía que resolver una dificultad fundamental, existente en la primera posición. Lo que, desde el punto de vista de la economía, se jugaba de decisivo con la Reforma afectaba menos al enunciado de los principios que a la inclinación de los espíritus. Esto no podía conseguirse eficazmente más que a condición de que quedara oculto desde el principio. El cambio no tiene sentido más que si se hace por hombres de autoridad moral intachable, que hablan en nombre de instancias superiores al interés puramente terrenal. Lo que se necesitaba no era tanto

58. *Op. cit.*, p. 113.

dar plena libertad a los impulsos naturales de los mercaderes como vincularlos a alguna posición moral dominante. Se trataba, en principio, de destruir la autoridad en la que se fundaba la economía medieval. Esto no habría podido hacerse enunciando directamente el principio del interés capitalista. Lo que explica el momento tardío en el que se manifestaron las consecuencias de la doctrina de la Reforma es el carácter poco defendible, *a priori*, del capitalismo. Es de destacar que el espíritu y la moral del capitalismo no hayan sido expresados casi nunca en estado puro. Excepcionalmente, puede decirse, como lo hizo Weber a propósito de estos principios, enunciados a mediados del siglo XVIII por el americano Benjamín Franklin, que expresan el espíritu del capitalismo con una pureza casi clásica. Pero, citándolos, demostraré plenamente que habría sido imposible ponerlos en circulación sin disimulo —sin ponerles la máscara de alguna divinidad inaccesible.

> "Recuerda, escribe Franklin, que el tiempo es dinero; el que pudiera ganar en un día diez chelines y durante medio día se pasea y holgazanea en su casa, aunque haya gastado no más que seis peniques en divertirse, debe tener en cuenta que, además, ha gastado, o mejor, tirado, cinco chelines al agua. Recuerda que potencia genital y fecundidad son propiedades del dinero. El dinero engendra dinero, y los rebrotes pueden engendrar a su vez, y así sucesivamente. Cinco chelines se convierten en seis, más tarde en seis chelines y tres peniques, y así sucesivamente, hasta convertirse en una libra esterlina. El dinero produce más cuanto más cantidad hay de él, de tal manera que el beneficio crece cada vez más rápidamente. El que mata una cerda destruye su descendencia hasta el millar. El que mata una pieza de cinco chelines asesina todo lo que hubiera podido producir, auténticas pilas de libras esterlinas".

Nada hay más cínicamente contrario al espíritu del sacrificio religioso que, con anterioridad a la Reforma, servía para justificar la inmensa consumición improductiva y la ociosidad de todos aquellos que tenían libre disposición de su vida. Natural-

mente, el principio de Franklin, aunque pocas veces formulado, continúa dirigiendo la economía (la dirige, sin duda, pero a un atolladero). Sin embargo, en la época de Lutero, no se habría podido enunciar para enfrentarlo abiertamente al de la Iglesia.

Si se considera ahora el movimiento de espíritu, cuyo lento avance, a través de los meandros de las doctrinas, va desde el viaje escandalizado de Lutero a Roma hasta la burda claridad de Franklin, es necesario retener una dirección privilegiada. Su impresión no resulta del movimiento decidido que determina, y si bien existe una constancia en la dirección, ello viene dado desde fuera, por la exigencia de las fuerzas productivas. El espíritu, en sus titubeos, intenta responder a esta exigencia, incluso sus dudas le ayudan a ello, pero sólo la exigencia objetiva dirige una gestión vacilante hacia el objetivo. Esto va un poco contra el espíritu de Max Weber, el cual, tal vez sin fundamento, pasa por haber devuelto a la religión su poder determinante. Sin embargo, la revolución de la Reforma tuvo, ciertamente, como lo vio Weber, un sentido profundo, el del paso a una nueva forma de economía. Si se tiene en cuenta el sentimiento de los grandes reformadores, se puede decir que, al llevar a sus consecuencias extremas la exigencia de pureza religiosa, se destruyó el mundo sagrado, el mundo de la consumición improductiva, y se abandonó la tierra a los hombres de la producción, a los burgueses. Esto no suprime, en absoluto, su sentido primero, pero tales consecuencias tienen en la esfera de la religión el valor de un conflicto (incluso de un conflicto imposible). En el orden económico los reformadores no representan más que un pretexto; pero no podría negarse que impulsaron la aparición en el mundo de la burguesía, cuya realización es la humanidad económica.

midad. De esta forma, las soluciones sucesivas no hacen más que profundizar el problema. Jamás la intimidad está verdaderamente separada de elementos exteriores, sin los cuales no podría ser *significada.* Cuando nosotros creemos asir el graal, no hemos asido más que una *cosa,* lo que tenemos en las manos no es más que un trozo de latón...

La búsqueda actual de los hombres no es diferente de las de Galaad o Calvino, ni por su objeto ni por la decepción que sigue al hallazgo. Pero el mundo moderno la lleva a cabo de otra forma. No busca nada ilusorio, y pretende asegurar una conquista esencial resolviendo directamente los problemas creados por las *cosas.* Puede que tenga razón absolutamente, pues, frecuentemente, parece necesaria la separación perfecta. Si buscamos el bien, como el resultado de la actividad radica exclusivamente en las *cosas,* y como la búsqueda nos lleva siempre a la actividad, no podemos proponernos más que la búsqueda de *cosas.* La crítica protestante de la Iglesia romana (de hecho, de la búsqueda de la actividad de las obras) no se produce por un escrúpulo extraño; y su consecuencia última (indirecta), que lleva a la humanidad exclusivamente a *hacer,* sin mirar más lejos, lo que puede ser hecho en *el orden de las cosas,* es incluso la única resolución correcta. Si el hombre debe, finalmente, reencontrarse, entonces se busca inútilmente siguiendo los caminos que lo alejan de sí mismo. Todo lo que podría esperar siguiéndolos sería ordenar las *cosas* con el fin de que sirvan, puesto que no son tales más que cuando le sirven.

Es, pues, razonable pensar que el hombre no podría reencontrar su verdad sin haber resuelto el problema de la economía. Pero puede decir y creer que esta condición *necesaria* es también *suficiente,* afirmar que será libre tan pronto como haya respondido a las exigencias propias de las *cosas,* que son necesarias para los equipamientos físicos, sin los cuales sus necesidades no podrían ser satisfechas.

Una dificultad, no obstante, lo detendrá. El hombre no podrá conseguir sino por los caminos más criticables lo que perdió, y no diferirá en nada de lo que consiguieron quienes le precedieron en el intento. Como siempre, no conseguirá más que *cosas* y tomará la sombra que las *cosas* son por la pieza que pretendía estar cazando.

Mantengo que la tesis según la cual la resolución del problema material es *suficiente* es, en principio, la más aceptable[59]. Pero la resolución de los problemas de la vida, cuya clave radica en este punto —que consiste en que un hombre no debe ser solamente una *cosa*, sino *ser soberanamente*—, aunque fuera la consecuencia lógica de una respuesta satisfactoria a las exigencias materiales, sería radicalmente distinta de esta respuesta, con la cual es confundida a veces.

Por esta razón, puedo decir del calvinismo, cuya consecuencia es el capitalismo, que plantea un problema fundamental: *¿cómo podría el hombre encontrarse —o reencontrarse— si la acción a la que le lleva, de alguna forma, su búsqueda es justamente lo que le aleja de sí mismo?*

En la actualidad, las diferentes posiciones de este problema desconcertante ayudan a tomar conciencia, al mismo tiempo, de lo que está en juego actualmente en la historia y de la tarea que se nos propone.

2. *La similitud entre la Reforma y el marxismo*

Considerando la actuación de los reformadores y sus consecuencias, sería paradójico hacer esta pregunta: ¿"puso la Reforma fin a la estabilidad relativa y al equilibrio de un mundo en el que el hombre estaba menos alejado de sí mismo de lo que actualmente estamos nosotros?". Sería fácil, en efecto, sorprendernos personalmente buscando alguna imagen de la humanidad que no la traicione, huyendo de estos campos yermos, de estos suburbios y fábricas, cuyo aspecto es el símbolo de la naturaleza de las sociedades industriales, y dirigiéndonos hacia alguna aldea muerta, coronada de espadañas góticas. No podemos negar que la humanidad actual ha perdido el secreto, guardado hasta la época presente, de darse a sí misma una imagen en la que pudiera reconocer el esplendor que le pertenece. Sin duda, las "obras" de la Edad Media no fueron en este sentido más que *cosas*. Estas cosas podían parecer, a buen seguro, mi-

59. Por lo menos, es la única que permite llegar hasta el fondo de lo posible.

serables a quien se representara, más allá, en su pureza inaccesible, la riqueza, que pertenecía a Dios. Sin embargo, el modelo medieval de la sociedad[60] tiene hoy el poder de evocar la "intimidad perdida".

Tal vez una iglesia sea una *cosa*, difiere poco de una granja, que lo es con seguridad. La *cosa* es lo que conocemos por fuera, lo que nos es dado como realidad física (en el límite de la comodidad, disponible sin reserva). Nosotros no podemos penetrar la *cosa* y ella no tiene otro sentido que el de sus cualidades materiales, apropiadas o no para cualquier utilidad, entendida en el sentido productivo de la palabra. Pero la iglesia expresa un sentimiento íntimo y se dirige al sentimiento íntimo. Puede que la iglesia sea la *cosa* que es el edificio, pero la *cosa* que es en realidad la granja sirve para el almacenamiento de las cosechas, se reduce a las cualidades físicas que se le dan, comparando los gastos y las ventajas anticipados por subordinarla a este uso. La expresión de la intimidad en la iglesia responde, por el contrario, a la consumición inútil del trabajo. Desde el principio, sustrae el destino del edificio de la utilidad física y este primer movimiento se acusa en una profusión de ornamentos inútiles. Y es que la construcción de una iglesia no es el empleo lucrativo del trabajo disponible, sino su consumición, la destrucción de su utilidad. La intimidad no está expresada por una *cosa* más que con una condición, que esta *cosa* sea en el fondo lo contrario de una *cosa*, lo contrario de un producto, de una mercancía[61]. Una consumición y un sacrificio. Puesto que el sentimiento íntimo es una consumición, es la consumición que lo expresa, no la *cosa*, sino la negación de la cosa. La burguesía capitalista relegó a un segundo plano la construcción de iglesias y prefirió la construcción de fábricas. Pero la Iglesia dominó todo el sistema de la Edad Media. Elevó sus templos allí donde los hombres estaban agrupados por las obras co-

60. El modelo medieval, aquí, no es más que la forma más próxima de la que nos separan la Reforma y sus consecuencias económicas. Pero el modelo antiguo, los modelos orientales o los modelos salvajes tienen casi el mismo sentido, incluso más puro, a nuestros ojos.

61. Hay que añadir: o de la materia indefinidamente disponible para el uso del productor o del mercader.

munes. De esta forma quedaba claro y visible desde lejos, que las obras más viles tenían un fin más elevado, separado de su interés tangible. Este fin era la gloria de Dios; ¿pero no era Dios, en cierto sentido, una expresión *distante* del hombre, percibida en la angustia de la intimidad?

Pero dicho esto, no por ello está la nostalgia de un mundo pasado menos fundada sobre un juicio alicorto. El sentimiento que yo puedo tener de un tiempo en el que la oscura intimidad del animal se distinguía poco del inmenso movimiento del mundo, indica un poder efectivamente perdido, pero hace abstracción de lo que más me importa. El hombre, que perdió el mundo al abandonar la animalidad, se convirtió en esta *conciencia* de haberlo perdido que somos, que, en cierto sentido, no es otra cosa que una posesión de la que el animal no tuvo conciencia. El *hombre*, en una palabra, es lo único que me importa, el cual es lo que el animal no pudo ser. Del mismo modo, la nostalgia romántica de la Edad Media no es en realidad más que un abandono. Tiene el sentido de una protesta contra el despegue industrial, contrario al uso improductivo de riquezas. Responde a la oposición entre los valores representados por las catedrales y el interés capitalista (al cual la sociedad moderna es reducible). La queja sentimental es, sobre todo, la consecuencia de un romanticismo reaccionario, que ve en el mundo moderno la separación acusada del hombre con su verdad interior. Esta nostalgia rehusa ver, en la base del despegue industrial, el espíritu de contestación y de transformación, la necesidad de ir, por todos los caminos, hasta las últimas posibilidades del mundo. Sin duda puede decirse de la crítica protestante de las *obras santas* que abandona el mundo a las obras profanas, que la exigencia de pureza divina no consiguió más que exiliar lo divino y acabar de separarlo del hombre. Puede decirse, en fin, que a partir de ella, la *cosa* dominó al hombre en la medida en que éste vivió en la empresa y cada vez menos en el tiempo presente. Pero la dominación de la *cosa* no ha sido jamás completa y no es, en sentido profundo, más que una comedia que no engaña más que a medias, en tanto que, en la oscuridad propicia, una verdad nueva devuelve a la turbulencia.

La posición protestante de una divinidad inalcanzable, irreductible al espíritu engolfado en la acción, no tiene ya signifi-

cación consecuente a nuestros ojos. Podría incluso decirse que está ausente de este mundo (como ha devenido ajena a esta exigencia imposible, la postura protestante actual es más *humana*), como si la posición misma debiera asemejarse a la divinidad que define. Pero esta ausencia tal vez resulte engañosa, como la del traidor que nadie descubre y que, sin embargo, está por todas partes. De una forma limitada, el principio fundamental de la Reforma ha dejado de actuar, aunque no por ello está menos presente en los rigores de la conciencia, en la ausencia de ingenuidad, en la sensatez del mundo moderno. La sutil exigencia de integridad de Calvino, la acerada tensión de la razón, que no se satisface con poco y jamás está satisfecha de sí misma, un carácter *extremista* y *rebelde* del pensamiento toman el sentido de una vigilia patética inmersa en el letargo de la multitud. La multitud se abandona al sopor de la producción, viviendo la existencia mecánica —a medias risible, a medias indignante— de la cosa. Pero el pensamiento consciente alcanza en el mismo movimiento el último grado de la vigilia. Por una parte prosigue, en una prolongación de la actividad técnica, la investigación que lleva a un conocimiento cada vez más claro y diferenciado de las *cosas*. En sí misma, la ciencia limita la conciencia a los objetos, no conduce a la *conciencia de sí mismo* (no puede conocer al sujeto más que tomándolo como un objeto, como una cosa), pero contribuye a la vigilia al habituar a la precisión y *decepcionar*, pues la ciencia admite sus límites, confiesa la impotencia en la que está de llegar a la conciencia de sí mismo. Por otra parte, el pensamiento no abandona en absoluto, en el despegue industrial, el deseo fundamental del hombre de encontrarse a sí mismo (de tener una existencia soberana), más allá de una acción útil que el hombre no puede evitar. Este deseo solamente se ha hecho más exigente. El protestantismo remitía al otro mundo el reencuentro del hombre con su verdad. El marxismo, que heredó su rigor, y que dio una forma nítida a aspiraciones desordenadas, excluyó más aún que el calvinismo, la tendencia del hombre a buscarse directamente cuando actúa, excluyó resueltamente la salida de *la acción sentimental*[62]. Al reservar la acción al cambio de la organización mate-

62. Quiero decir, precisamente, de la acción *estética*, movida por el

rial, Marx ha planteado de un modo muy claro lo que el calvinismo sólo había esbozado, una independencia radical de la *cosa* (de la economía) con respecto a otras inquietudes (religiosas o, generalmente, afectivas); esto implicaba, recíprocamente, la independencia con respecto a la acción del movimiento de retorno del hombre a sí mismo (a la profundidad, a la intimidad de su ser). Este movimiento no puede tener lugar más que una vez conseguida la liberación, no puede comenzar más que después de terminada la acción.

Habitualmente, se olvida este aspecto concreto del marxismo, se le imputa la confusión de la que hablo más arriba. Para Marx, "la resolución del problema material es *suficiente*". Pero el hecho de que el hombre "no sea solamente *como una cosa*", sino que *sea soberanamente*, lo que, en principio, viene dado como "su consecuencia inevitable", permite considerarlo como "una respuesta satisfactoria a las exigencias materiales". La originalidad de Marx con respecto a esta idea consiste en su voluntad de no alcanzar un resultado moral más que de un modo negativo, es decir, por la supresión de obstáculos materiales, lo que obliga a prestar una atención exclusiva a los bienes materiales. Se considera negativamente, con provocante nitidez, el fingimiento hipócrita y se rechazan las formas religiosas, en las que la verdad del hombre está subordinada a fines ocultos. La proposición fundamental del marxismo consiste en liberar completamente el mundo de las *cosas* (de la economía) de cualquier elemento exterior a las *cosas* (a la economía). Es yendo hasta las últimas posibilidades implicadas en las *cosas* (obedeciendo sin reserva sus exigencias, sustituyendo el gobierno de los intereses particulares por el "gobierno de las *cosas*", llevando hasta sus últimas consecuencias el movimiento que reduce al hombre a la *cosa*), como Marx quiso decididamente reducir las *cosas* al hombre y el hombre a la libre disposición de sí mismo.

Si se quiere, en esta perspectiva, el hombre liberado por la acción, al haber efectuado decididamente la perfecta adecua-

---

sentimiento y que busca una satisfacción sentimental, que quiere *hacer*, en una palabra, lo que no se puede *hacer*, sino solamente sentirse, recibirse como en la concepción calvinista se recibe la gracia.

ción de sí mismo a la *cosa*, la tendría de alguna forma tras sí y ya no le esclavizaría más. Una nueva era comenzaría en la que el hombre tendría, al fin, la libertad de volver a su propia verdad íntima, de disponer a su antojo del ser *que será* y que hoy no es todavía por ser esclavo.

Pero, por el hecho mismo de esta posición (que se inhibe y no propone nada en el plano de la intimidad), el marxismo no es tanto el cumplimiento del proyecto calvinista como una crítica del capitalismo, al cual reprocha haber liberado las *cosas* sin rigor, sin otro fin, sin otra ley que el azar —y el interés privado.

3. *El mundo de la industria moderna o el mundo burgués*

En este sentido, el capitalismo es un abandono sin reserva a la *cosa*, pero indiferente a las consecuencias y sin mirar más allá. Para el capitalismo común, la *cosa* (el producto y la producción) no es, como para el puritano, lo que llegue a ser él mismo y lo que desea llegar a ser. Cuando la cosa está en él, cuando él mismo es la *cosa*, es cuando Satán se apodera del alma del poseso, que lo ignora, o cuando el poseso, sin saberlo, es el mismo Satán.

La negación de sí mismo, que en el calvinismo era la afirmación de Dios, era de alguna forma un ideal inaccesible. Pudo ser conseguido por personalidades acusadas, capaces de imponer los valores a los que se identificaban, pero siempre había excepciones. La libertad dada a la *cosa*, a la producción, fue, por el contrario, la posibilidad ordinaria. No había ninguna necesidad de mantener la más pura espiritualidad —ni la más pobre—, que sólo al principio era bastante rigurosa para compensar la servidumbre de todo el cuerpo y la actividad de la *cosa*. Pero, una vez convenido el principio de la servidumbre, el mundo de las *cosas* (el mundo de la industria moderna) podía desarrollarse por sí mismo, sin pensar en un Dios ausente. El interés estaba claro en unos espíritus siempre dispuestos a asir el objeto real, a dejar escapar la intimidad fuera de la conciencia despierta. El reino de la *cosa* estaba, por otra parte, sostenido por la propensión natural a la servidumbre. Respondía en el

mismo movimiento a esta voluntad de poder puro (de crecimiento sin otro fin que el crecimiento) que, contrario en apariencia al espíritu servil, no es en el fondo más que el complemento. En el servicio a una fuerza de la que no se hizo —forma perfecta de la absorción de recursos por el crecimiento— se encuentra la única anulación auténtica, la renuncia a la vida menos escurridiza. Pero esta actitud es a veces difícil de distinguir de la del calvinismo puro, aun cuando sea la opuesta.

No obstante, el calvinismo era al menos el colmo de la vigilia y la tensión. Mientras que el hombre del crecimiento industrial —que no tiene más finalidad que el crecimiento— es la expresión de la modorra. Ninguna tensión a su alrededor, ningún deseo de ordenar un mundo a su medida. Los hombres cuya acción tuvo como resultado la industria moderna ignoraron, incluso, incapaces de concebir la idea, que semejante mundo sería imposible. Fueron completamente indiferentes a la impotencia del movimiento que les llevaba, que no podía reducir el mundo a su ley. Incluso emplearon para el desarrollo de la empresa soluciones mantenidas por la subsistencia de múltiples movimientos contrarios al suyo. En el mundo capitalista no hay, en principio, ninguna preferencia por la producción de medios de producción (esta preferencia no aparece más que en la acumulación comunista). La burguesía no fue consciente de la oposición de la primacía del crecimiento a sus contrarios, a los gastos improductivos de todas clases, a las instituciones y a los valores generadores de gastos. La oposición se refería solamente (y solamente de hecho) a la cantidad del gasto. El capitalismo burgués fue hostil al lujo, pero de una forma blanda e ilógica. De hecho, su avaricia y su acción le perjudicaron, pero, si se exceptúan los efectos no calculados, el capitalismo burgués no se despegó nunca del *laisser-faire*.

Así es como la burguesía creó el mundo de la confusión. Lo esencial de este mundo es la *cosa*, pero como la reducción del hombre no estaba ya ligada a su anulación ante Dios, todo lo que no entraba en el sueño del crecimiento sufría de ver abandonada la búsqueda de un más allá. A pesar de ello, no había caminos cerrados; precisamente por el hecho de que la *cosa*, en general, arrebataba y dominaba el movimiento de la multitud, todas las ilusiones abortadas siguieron siendo atractivas.

Aunque la vida (el movimiento global de la vida) no se encontraba entre ellas, tales ilusiones sirven todavía de consolación a seres desamparados. El caos comienza allí donde, en los sentidos más opuestos, todo llega a ser igualmente posible. La unidad de la sociedad era mantenida por la importancia indiscutida y por el éxito de la obra dominante. En este equívoco, las tentaciones del pasado sobrevivieron fácilmente a su decadencia. Las contradicciones, a las que dichas ilusiones llegaron, dejaron de ser sentidas en un mundo en el que la realidad era tanto más odiosa por cuanto era, públicamente, la medida del hombre. La protesta romántica quedó libre. Pero esta libertad quería decir, en todos los sentidos, que el hombre considerado en su unidad (en la masa indiferenciada) aceptaba no ser más que una *cosa*.

4. *La resolución de las dificultades materiales y el radicalismo de Marx*

En la medida en que la humanidad es cómplice de la burguesía (es decir, en *conjunto*), consiente oscuramente en no ser (en tanto que humanidad) más que *cosas*. Pero es en el seno de esta multitud confusa, y unido a la confusión como la planta a la tierra, como el espíritu de rigor prolifera, la esencia del cual es querer, por el camino de un perfeccionamiento de la *cosa* —de la adecuación de las *cosas* (de la producción) y del hombre— el acceso o el retorno del hombre a sí mismo. Y en la medida en la que el rigor tiene por fin el desarrollo de las ciencias puras y de las técnicas, el mundo burgués le deja el campo libre.

En los límites de la actividad propiamente económica, el rigor tiene un objeto claro: la dedicación de recursos excedentes al allanamiento de las dificultades materiales de la vida y a la reducción del tiempo de trabajo. Este es el único uso de riquezas que coincide con una adecuación del hombre a la *cosa* y reserva el carácter negativo de la acción, cuyo objeto para el hombre consiste en la posibilidad de disponer enteramente de sí mismo. El espíritu de rigor ligado al desarrollo de las ciencias y de las técnicas está directamente preparado para esta operación

fundamental. Pero el uso del confort y de los servicios múltiples de la civilización industrial no puede quedar limitado a un pequeño número de privilegiados. El uso suntuario tenía funciones, manifestaba valores e implicaba la conexión de las riquezas con la obligación de manifestar estos valores. Pero esta manifestación resultaba del error que nos lleva a querer asir, como una cosa, aquello cuyo principio es la negación de la cosa. El espíritu de rigor es así llevado a destruir las supervivencias del mundo antiguo. La ley capitalista lo deja libre de desarrollar las posibilidades materiales que trae consigo, pero tolera al mismo tiempo privilegios que obstaculizan este desarrollo. En estas condiciones, el rigor lleva pronto a obtener de las ciencias y de las técnicas las consecuencias que reducen el caos del mundo presente al rigor de las *cosas* mismas, que es el encadenamiento racional de todas las operaciones a las *cosas*. El rigor tiene, desde entonces, un sentido revolucionario que Marx formuló de un modo perfecto.

5. *Las supervivencias del feudalismo y de la religión*

Por otra parte, debemos precisar, en primer lugar, la necesidad de suprimir los valores del pasado. En el sistema económico de la Edad Media, la riqueza estaba desigualmente repartida entre quienes ostentaban los valores recibidos, en nombre de los cuales se derrochaba el trabajo, y los que suministraban el trabajo derrochado[63]. El trabajo en los campos o en las ciudades tenía, pues, con relación a los valores ostentados, una cualidad servil, aunque no solamente el trabajo, también el trabajador con respecto a los clérigos y a los nobles. Estos últimos *pretendían* no ser *cosas*, pero la cualidad de cosa, a reserva de protestas verbales, recaía plenamente sobre el trabajador. Esta situación original tiene una consecuencia precisa: no se puede querer liberar al hombre yendo hasta el final de las posibilidades de la *cosa* y dejar libre, sin embargo, como hace el capitalismo, a quie-

63. Todos los trabajadores lo suministraban; la masa suministraba, además de sus propios alimentos, los de los obreros empleados en tareas suntuarias.

nes no tienen otro sentido que la negación del trabajo, que es abyecto, en provecho de las obras elevadas, de las cuales se afirma que son las únicas susceptibles de hacer que el hombre vuelva a sí mismo. Si se quiere, las supervivencias del feudalismo y la religión, que el capitalismo olvida, representan la inmutable y, sin duda, inconsciente voluntad de hacer una *cosa* del obrero. Comparativamente, el obrero no puede ser más que una *cosa* si nosotros no podemos liberarnos más que entregándonos a una *obra* que niega el trabajo del obrero. El perfeccionamiento de la *cosa* (la adecuación perfecta del hombre a la producción), no puede tener alcance liberador más que si los valores antiguos, ligados a gastos improductivos, son denunciados y desmantelados, como en la Reforma los valores romanos. No hay, en efecto, duda de que la vuelta a sí mismo del hombre exige que sean desenmascarados desde el principio los rostros engañosos de la aristocracia y de la religión, que no son auténticamente el rostro del hombre, sino su apariencia imputada a las cosas. La vuelta del hombre a sí mismo no puede ser confundida con el error de quienes pretenden asir la intimidad como se coge el pan o el martillo.

6. *El comunismo y la adecuación del hombre a la utilidad de la cosa*

A partir de aquí se define una posición radical, a la que el mundo obrero confirió consecuencias políticas. Se trata, en cierto sentido, de una posición extraña. En principio, es una afirmación radical de fuerzas materiales y reales y una negación no menos radical de los valores espirituales. Los comunistas ceden siempre el paso a la *cosa* contra lo que osa no tener su carácter subordinado. Esta actitud está sólidamente basada en los gustos de los proletarios, a los cuales se les escapa comúnmente el sentido de los valores espirituales, que reducen el interés del hombre al interés evidente y preciso y consideran el universo humano como un sistema de *cosas*, subordinadas unas a otras: el arado trabaja la tierra, la tierra produce trigo, el trigo alimenta al herrero, el cual forja el arado. Lo cual no excluye, en absoluto, aspiraciones elevadas, pero éstas son variables, vagas, abiertas,

al contrario de las que tienen las poblaciones de tipo antiguo, que son, generalmente, tradicionales e inmutables. En efecto, los proletarios emprenden la liberación del hombre a partir de la *cosa* (a la que les había reducido un mundo cuyos valores les eran poco accesibles). Ellos no se comprometen por vías ambiciosas, no edifican un mundo rico y variado, a imagen de mitologías antiguas o de teologías medievales. Su atención está voluntariamente limitada a *lo que está ahí*, pero no se encuentran estrechamente ligados por frases elevadas que expresan sentimientos. En su universo no hay ningún límite sólido que se oponga al encadenamiento general de las *cosas* que se subordinan unas a otras. Una política rigurosamente realista, una política brutal, que reduce sus razones a la estricta realidad es, incluso, la que mejor responde a su pasión, la cual no oculta los proyectos de un grupo egoísta, que es por ello más violento. El militante en esta vía es fácilmente reducido a una estricta subordinación. Acepta fácilmente de la obra de liberación que acabe de reducirlo a una *cosa*, que es lo que ocurre cuando la disciplina le prescribe sucesivamente órdenes contradictorias. Esta actitud radical tiene esta consecuencia extraña: da a los burgueses, a la explotación de los cuales los obreros desean poner fin, el sentimiento de mantener la libertad de los hombres y de escapar a la reducción de los individuos a *cosas*. No se trata, por tanto, más que de un inmenso esfuerzo cuya finalidad es la libre disposición.

En verdad, los burgueses no pueden, realmente, disimular que la libertad de su mundo es la libertad de la confusión. No son, a la postre, más que desamparados. Los inmensos resultados de la política obrera, la servidumbre provisional generalizada, que es su única consecuencia segura, les espanta, pero no saben más que gemir. Los burgueses no tienen ya el sentimiento de su misión histórica. El hecho es que, en respuesta al movimiento ascendente de los comunistas, ellos no pueden suscitar la menor esperanza.

QUINTA PARTE

LOS DATOS ACTUALES

I. LA INDUSTRIALIZACION SOVIETICA

1. *Miseria de la humanidad no comunista*

Siempre ha sido posible decir: "La inanidad moral del mundo actual aterra". De cualquier forma, el hecho de no estar nunca seguro define el porvenir, como el tener la noche impenetrable ante sí define el presente. Hay, sin embargo, buenas razones para insistir hoy sobre la miseria. Pienso menos en el peligro creciente de una catástrofe —más vivificante de lo que parece— que en la ausencia de fe, mejor, en la ausencia de ideas, que abandona el pensamiento moderno a la impotencia. Hace treinta años, numerosas especulaciones discordantes presagiaban un futuro a la medida del hombre. La creencia general en el progreso indefinido hacía del planeta entero y de todo el porvenir un dominio del que parecía fácil disponer sin reserva. Desde entonces, la situación ha cambiado grandemente: Cuando la victoria aplastante aseguró el retorno de la paz, frente a los problemas inevitables, se apoderó poco a poco de la mayoría un sentimiento de *inferioridad*. La única excepción era el mundo comunista —la U.R.S.S. y países afiliados—, monolito en medio de una humanidad angustiada, incoherente y que no tiene más unidad que la angustia.

Este bloque, que tiene en sí mismo una certidumbre inquebrantable, lejos de ayudar a mantener un frágil optimismo, per-

fecciona hoy la miseria. Esperanza ilimitada en sí mismo, es al mismo tiempo, terror para quienes rehusan su ley y no se pliegan ciegamente a sus principios. Marx y Engels escribieron en 1847 (son las primeras palabras del *Manifiesto*): "un espectro obsesiona a Europa, el espectro del comunismo". En 1949, el comunismo ha dejado de ser un fantasma, es un Estado y un ejército (con mucho, el más fuerte *en la tierra*), ambos reforzados por un movimiento organizado, mantenidos en una cohesión monolítica por una negación sin piedad de cualquier forma de interés personal. Y Europa no es la única perturbada, también lo está Asia. A pesar de su superioridad militar e industrial, la misma América se enerva y la indignación que expresa en nombre del individualismo estrecho disimula mal un miedo exasperado. Hoy, el temor a la URSS obsesiona y priva de esperanza a todo lo que no es comunista. La URSS es el único país resuelto, seguro de sí mismo y dotado de una férrea voluntad de organizar. Esencialmente, el resto del mundo se vuelve contra ella por la fuerza de la inercia: se abandona sin reacción a las contradicciones que lleva en sí mismo, vive al día, ciego, rico o pobre *deprimido,* y la palabra se le ha convertido en una protesta impotente— incluso en un gemido.

2. *Las posiciones intelectuales con respecto al comunismo*

De ahora en adelante, en Europa occidental y América, en ausencia de ideas ascendentes, en ausencia de una esperanza que unifique y eleve, el pensamiento humano destaca, debido a la doctrina y la realidad del mundo soviético. Esta doctrina tiene numerosos adeptos que hacen de la dictadura del proletariado y de la abolición del capitalismo las condiciones previas de una vida humana satisfactoria. El objetivo fundamental del Estado soviético es, según la Constitución de 1918, "la supresión de toda explotación del hombre por el hombre, el desempeño socialista de la sociedad y la victoria del socialismo en todos los países". La voluntad de realizar primeramente "el socialismo en un solo país" y las vías que la revolución rusa ha seguido después de 1918, han suscitado la contestación de ciertos elementos comunistas. Pero, por el momento, todos los partidarios fieles de la

Unión Soviética, decididos a llevar a cabo, de acuerdo con ella, la revolución en su país, aseguran obtener de su opinión la fuerza para unir a las masas obreras. La disidencia comunista ha compartido la esterilidad de otras tendencias activas en el seno de las democracias. Y es que la disidencia tiene el sentido de la aversión y el rechazo, no la esperanza resueltamente suscitada por su propia resolución.

La reacción de los oponentes tiene, por otra parte, dos causas adversas.

Por una parte, los resultados obtenidos por la Unión Soviética en su comienzo estuvieron limitados por las condiciones existentes. No solamente el dominio del socialismo quedó limitado a un sólo país, sino a un país industrialmente atrasado. El socialismo, según Marx, resultaría de un desarrollo extremo de las fuerzas productivas. La sociedad americana actual, y no la sociedad rusa de 1917, es la que estaría madura para una revolución socialista. Lenin, por otra parte, veía, principalmente, en la revolución de Octubre los primeros pasos —indirectos— de una revolución mundial. Más tarde Stalin, al oponerse a Trotski, dejó de hacer de la revolución mundial una condición previa de la construcción del socialismo en Rusia. De todas formas, la Unión aceptó desde ese momento el juego que había querido evitar. Pero, según la apariencia, a pesar del optimismo de Trotski, no había elección.

Las consecuencias del "socialismo en un solo país" no pueden ser olvidadas. Sin hablar de dificultades materiales, sin relación con las que encontraría un socialismo mundial, el hecho de estar ligado a una nación pudo alterar la revolución, darle una imagen compleja, difícilmente descifrable y ante todo frustrante.

Pero éste es el aspecto reaccionario del "estalinismo" que suscita la oposición. Por otra parte, la crítica de los "anti-estalinistas" viene a sumarse a la del anticomunismo general.

El resuelto desprecio del interés individual, del pensamiento y de las conveniencias y los derechos personales constituye, desde sus orígenes, el hecho de la revolución bolchevique. A este respecto, la política de Stalin acusa los rasgos de la de Lenin, pero no innova. La "firmeza bolchevique" se opone al "podrido liberalismo". El odio al comunismo, hoy tan general y tan fuerte, se basa principalmente en esta negación completa, de la realidad

individual llevada a sus consecuencias extremas. Para el mundo no comunista en general, el individuo es el fin. El valor y la verdad se relacionan con la soledad de una vida privada, ciega y sorda a todo lo que ella no es (en realidad se relacionan con su independencia económica). En la base de la idea democrática (de la idea burguesa) de individuo, hay ciertamente añagaza, manipulación, avaricia y negación del hombre en tanto que elemento del destino (del juego universal de lo que es). La persona del burgués moderno aparece como la figura más mezquina que la humanidad ha adoptado, pero a la "persona" hecha al aislamiento —y a la mediocridad— de su vida, el comunismo ofrece un salto mortal, en el bien entendido que la "persona" rehusa saltar, por lo que no se consigue de ello una esperanza de sublevación. Los revolucionarios que son conscientes de su angustia están atormentados. Pero el estalinismo es tan radical que sus oponentes comunistas terminan coincidiendo con los burgueses. Esta conclusión, consciente o no, ha contribuido grandemente a la debilidad y a la inercia de todo lo que quiso escapar al rigor del comunismo estaliniano.

Al margen de sentimientos primarios, como la adhesión, la oposición o el odio, la complejidad del estalinismo, la imagen indescifrable que las condiciones de su desarrollo le han dado, son idóneas para provocar las reacciones *intelectuales* más confusas. Sin duda ninguna, uno de los más pesados problemas para la Unión Soviética actual está relacionado con el carácter nacional que el socialismo ha tomado en este país. Después de mucho tiempo, ciertos rasgos exteriores del pretendido socialismo hitleriano se han aproximado a los del socialismo estalinista: jefe, partido único, importancia del ejército, organización de juventud, negación del pensamiento individual y represión. Los objetivos y la estructura social y económica diferían radicalmente, oponían a muerte a los dos sistemas, pero esta similitud de métodos impresionaba. El énfasis sobre la forma, e incluso sobre las tradiciones nacionales, facilitó que pronto se prestara atención sobre tan dudosas comparaciones. Este género de críticas unió, por otra parte, a los comunistas de la oposición con el liberalismo burgués. Se ha formado así un movimiento de opinión "antitotalitario" que tiende a paralizar la acción y cuyo efecto estrictamente conservador está claro.

El pensamiento está tan profundamente trastornado por esta situación paradójica que incluso se ha abandonado, esporádicamente, a las más arriesgadas interpretaciones. Tales interpretaciones no siempre están publicadas. Citaré aquí una sobre la que se me ha informado, que si bien no es sólida resulta brillante. El estalinismo no sería en absoluto análogo al hitlerismo. Al contrario. El estalinismo no sería un *nacional* sino un *imperial-socialismo*. Imperial, por otra parte, debería ser entendido en un sentido opuesto al de imperialismo de una nación. La palabra se referiría a la necesidad de un *imperio*, es decir, de un *Estado universal*, que pondría fin a la anarquía económica y militar del presente. El *nacional-socialismo* tenía necesariamente que fracasar, ya que sus mismos principios limitaban su extensión a la nación. No tenía medios para asimilar los países conquistados, las células adventicias, a la célula madre. La Unión Soviética es un marco en el interior del cual toda nación puede insertarse. En el futuro, la Unión Soviética podría incorporar una República chilena del mismo modo que, en el pasado, incorporó una República ucraniana. Esta manera de ver no es opuesta al marxismo. No es, por tanto, diferente a la que confiere al Estado el lugar preponderante y definitivo que Hegel le confería. El hombre de la idea hegeliana, el del "imperial-socialismo", no es individuo, sino Estado. En él, el individuo ha muerto, absorbido en la realidad superior y en el servicio del Estado. En sentido amplio, "el hombre de Estado" es el mar en el que desemboca el río de la historia. En la medida en la que participa en el Estado, el hombre abandona al mismo tiempo la animalidad y la individualidad, no es ya distinto de la realidad universal. Toda parte aislable del mundo remite a la totalidad, pero la instancia suprema del Estado mundial no podría remitir más que a sí misma. Esta concepción, fuertemente opuesta a la realidad popular del comunismo, exterior al entusiasmo actuante, es una evidente paradoja, aunque tiene, en cualquier caso, el interés de señalar el escaso sentido y la pobreza del arcano individual. No debería frustrarse la ocasión de colocar a la persona humana en una posición diferente a la de acabamiento y liberarla abriéndola a un horizonte menos estrecho. Lo que sabemos de la vida soviética se refiere a limitaciones de empresas o a restricciones de la libertad personal, pero aunque nuestras prácticas, en este sen-

tido, son las opuestas y lo que en la vida soviética se plantea desborda, de todas formas, los cortos puntos de vista a los que voluntariamente nos limitamos nosotros.

Parece que es inevitable que la presencia —y la amenaza— de la URSS engendren reacciones diversas. La simple negación y el odio tienen un regusto de inhibición. Ahora, la valentía de defender el silencio del pensamiento, el desprecio de una organización frustrada y el odio a los obstáculos opuestos al pueblo obligan a desear una prueba dura y decisiva. Semejantes al devoto que acepta lo peor por adelantado, pero cuya plegaria asedia al cielo, algunos esperan resignados un aflojamiento de la presión, una actitud menos insoportable, pero permanecen fieles a la causa que les parece compatible con una evolución pacífica del mundo. A otros no les gusta imaginarse un mundo dominado enteramente por una extensión de la Unión Soviética, pues la tensión que esto último implica les parece que entraña la necesidad de un trastorno económico. Ciertamente, un extraño caos mental procede de la acción del bolchevismo en el mundo y de la pasividad, de la inexistencia moral, que encontró. Pero la historia es, quizá, la única capaz de ponerle fin, por alguna decisión militar. Nosotros sólo podemos proponernos investigar la naturaleza de esta acción, que altera ante nuestros ojos el orden establecido mucho más profundamente que lo hizo Hitler.

3. *El movimiento obrero, contrario a la acumulación*

La URSS puede cambiar directamente el mundo: las fuerzas de que dispone pueden imponerse a una coalición americana.

También puede cambiarlo a través de reacciones contra su actuación: el combate librado contra la URSS obligaría a sus enemigos a cambiar las bases jurídicas de su economía.

Como quiera que sea, a menos que ocurra una catástrofe total, la transformación de la estructura social tendrá lugar por medio de un desarrollo muy rápido de las fuerzas productivas, ya que la regresión actual de Europa no continuará por mucho tiempo.

La solución precisa a la que nos llevarán nuestras turbulencias no tiene, tal vez, para nosotros más que una importancia

secundaria. Pero podemos tomar conciencia de las fuerzas en juego.

Sin ninguna duda, la transformación más consecuente en la disposición de recursos excedentes fue su dedicación principal al desarrollo del equipamiento, lo que inició la era industrial y sigue siendo la base de la economía capitalista. Lo que se llama "acumulación" significa que numerosos individuos con fortuna renunciaron a hacer gastos improductivos en un tren de vida fastuoso y emplearon sus disponibilidades en la compra de medios de producción. De ahí la posibilidad de un desarrollo en progresión acelerada e, incluso, a medida que este desarrollo se produce, la dedicación, en compensación, de una parte de los recursos aumentados a gastos no productivos.

En el otro extremo, el movimiento obrero plantea esencialmente el problema de la distribución de la riqueza con argumentos opuestos. En sentido profundo, ¿qué significan las huelgas, las luchas de los asalariados por el aumento de sus salarios y la disminución del tiempo de trabajo? El éxito de las reivindicaciones obreras aumenta el coste de la producción y disminuye no solamente la parte reservada al lujo de los patronos, sino también la dedicada a la acumulación. Una hora menos de trabajo y un aumento del coste del trabajo por hora, posible gracias al aumento de los recursos, afectan a la distribución de la riqueza. Si el obrero hubiera trabajado más y ganado menos, una cantidad más importante de beneficio capitalista habría podido ser utilizada para el desarrollo de fuerzas improductivas. La seguridad social aumenta fuertemente, a su vez, este efecto. De esta forma, el movimiento obrero y la política de izquierda, como mínimo liberal, con respecto a los asalariados, significan principalmente, al oponerse al capitalismo, que una parte de riqueza más grande es dedicada al gasto improductivo. Ciertamente, esta dedicación no tiene como fin ningún valor brillante: sólo tiende a dar al hombre una mayor disposición de sí mismo. La parte dedicada a la satisfacción presente aumenta a costa de la parte dedicada a procurar la mejora del porvenir. Por esto es por lo que la izquierda que conocemos tiene en conjunto un sentido, si no de desactivación, sí de aflojamiento de la presión, mientras que la derecha tiene un sentido de activación, de cálculo cicatero. Es un movimiento generoso y un

gusto por vivir sin demora lo que anima en principio a los partidos avanzados.

4. *La impotencia de los zares para la acumulación y la acumulación comunista*

El desarrollo económico de Rusia ha diferido profundamente del nuestro y no pueden serle aplicadas las consideraciones que acabo de hacer. En principio, ni siquiera en Occidente han tenido los movimientos de izquierda el significado que ha expuesto. La revolución francesa tuvo por resultado la disminución de los gastos suntuarios de la corte y de los nobles en beneficio de la acumulación industrial. La revolución del 89 remedió el atraso de los burgueses franceses con respecto al capitalismo inglés. Fue mucho más tarde, cuando la izquierda ya no se oponía a la nobleza dilapidadora sino a la burguesía industrial, cuando ésta se hizo generosa sin demasiadas reservas. Sin embargo, la Rusia de los zares de 1917 difería poco de la Francia del antiguo régimen. Rusia estaba dominada por una clase incapaz de acumular. Los inagotables recursos de tan vasto territorio estaban inexplotados por falta de capital. Fue solamente a fines del siglo XIX cuando se desarrolló en Rusia una industria de cierta envergadura. Dependía, por otra parte, excesivamente del capital extranjero. "En 1934, el 53 % solamente de los fondos invertidos en esta industria eran rusos"[64]. Todavía era tan insuficiente su desarrollo que, en casi todos los sectores industriales, la inferioridad rusa con respecto a países como Francia o Alemania era creciente de año en año. "Nos retrasamos cada vez más", escribía Lenin[65].

En estas condiciones, la lucha revolucionaria contra los zares y los terratenientes —desde el partido demócrata (K.D.) a los bolcheviques— estuvo animada, durante un tiempo muy corto y con la fuerza de un torbellino, por todo el complejo movimiento que ocupó en Francia el período de 1789 hasta nuestros días. Pero, de antemano, sus fundamentos económicos fueron deter-

64. Jurre, *L'U.R.S.S. La Terre et les Hommes*, 1945, p. 133.
65. Ibd.

minantes: no había más remedio que poner fin a las dilapidaciones improductivas y reservar las riquezas para el equipamiento del país. La lucha revolucionaria no podía tener más que un objetivo, opuesto al que tienen naturalmente las masas obreras y los partidos que las apoyan en los Estados industrializados. Había que disminuir los gastos improductivos en beneficio de la acumulación. Indudablemente, dicha disminución afectaba a las clases pudientes, pero la cantidad de recursos así conseguida no podía, o sólo podía en segundo lugar, servir para el mejoramiento de la suerte de los trabajadores, pues había que dedicarla ante todo al equipamiento industrial.

La primera guerra mundial demostró que, desde el momento en el que las combinaciones de fuerzas industriales que son las naciones crecen de un modo generalizado, ninguna puede quedarse atrás. La segunda guerra perfeccionó la demostración. La determinación al desarrollo de los primeros países industriales fue de orden interno, pero fue principalmente de orden externo en el caso de algún país atrasado. Aunque se puede decir que Rusia tuvo necesidad interna de explotar industrialmente sus recursos, hay que añadir que, en cualquier caso, fue esta explotación lo único que le permitió superar la prueba de la guerra. La Rusia de 1917, dominada por hombres que vivían al día, no podía sobrevivir más que con una condición: desarrollar su potencial, para lo cual apeló a la dirección de una clase que desprecia los gastos fastuosos. La aportación del capitalismo extranjero y el retraso creciente de su despegue industrial indican claramente que la burguesía no tuvo aquí ni la importancia cuantitativa ni el carácter que le habrían permitido conseguirlo. De aquí la paradoja de un proletariado reducido a imponerse a sí mismo, de una manera durísima, renunciar a la vida para hacerla posible. Un burgués ahorrador renuncia al lujo más vano, pero sigue disfrutando del bienestar. La renuncia del obrero tuvo lugar, por el contrario, en condiciones de indigencia.

"Nadie, escribe Leroy-Beaulieu, puede sufrir como un ruso, nadie puede morir como un ruso". Pero una resistencia tan grande está muy lejos de cualquier cálculo. Parece que en ningún país de Europa fue el hombre más ajeno a las virtudes racionales de la vida burguesa. Tales virtudes exigen condiciones de seguridad. Cualquier especulación capitalista requiere un orden

rigurosamente establecido en el que sea posible la previsión. La vida rusa, durante tanto tiempo expuesta en sus inmensas llanuras a las incursiones de los bárbaros, constantemente amenazada por el espectro del hambre y el frío[66], suscitó pronto las virtudes contrarias de despreocupación, de rudeza, de vivir instalados en el presente. El renunciamiento de un obrero soviético al interés inmediato por el bien futuro exigió, de hecho, confianza en los líderes, y no solamente confianza, también renuncia a la violencia. Los esfuerzos necesarios debieron responder a estímulos fuertes e inmediatos. Primitivamente, éstos venían dados por la naturaleza de un país peligroso, pobre e inmenso, y tuvieron que seguir a la medida de esta inmensidad y de esta miseria.

Por otra parte, los hombres que, a la cabeza del proletariado, respondieron *sin medios financieros* a la necesidad de industrializar Rusia, no podían tener, de forma alguna, el espíritu sosegado y calculador que preside en la empresa capitalista. Por la revolución que habían hecho, como por el país en el que habían nacido, ellos pertenecían totalmente al mundo de la guerra, generalmente opuesto al de la industria, como una mezcla de terror y de ardor, el código militar de un lado y la bandera de otro, a la fría composición de los intereses. La Rusia presoviética no tenía más que una economía esencialmente agrícola dominada por las necesidades del ejército, donde el uso de riquezas estaba casi exclusivamente limitado al derroche y a la guerra. El ejército no se benefició más que débilmente de la aportación industrial, aportación de la que el ejército de otros países se benefició sin medida. El violento salto del zarismo al comunismo significó que la dedicación de recursos a la formación de capital no podía ser realizada, como en otros países, independientemente del estímulo salvaje de la guerra. El ahorro capitalista tiene lugar en una especie de sosegada reserva al abrigo de los fuertes vientos que enloquecen o aterrorizan. Relativamente, el burgués rico es el hombre sin miedo y sin pasión. El líder bolchevique, por el contrario, pertenecía, como el propietario zarista, al mundo del miedo y de la pasión. Por lo demás, el líder bolchevique tenía en común estas características con cada obrero ruso y no se diferenciaba del obrero más que en la escasa me-

66. "Golod i kholod" en ruso.

dida en la que se diferencia un jefe en las tribus guerreras de aquellos a quienes domina. Con respecto a este punto, al principio, la identidad moral entre los dirigentes bolcheviques y la clase obrera no puede ser negada.

Lo que es destacable en esta manera de actuar es, de alguna forma, el mantenimiento de la vida en presente. Los resultados ulteriores son, sin duda, la razón de ser del trabajo, pero se aducen para suscitar el don de sí mismo, el entusiasmo y la pasión. Y hasta la amenaza puede pretender un contagio irracional del miedo. Esto no es más que un aspecto del cuadro, pero un aspecto que hay que enfatizar. En estas condiciones, la diferencia entre el valor del trabajo hecho por los obreros y el de los salarios distribuidos puede ser considerable.

En 1938, "la cifra total de la producción a alcanzar estaba fijada en 184 millones de rublos, de los cuales 114 millones y medio estaban reservados para la producción de medios de producción y solamente 69 millones y medio a la producción de objetos de consumo"[67]. Esta proporción no responde exactamente a la diferencia entre salario y trabajo. Es absolutamente evidente que los objetos de consumo distribuidos, que durante los primeros años fueron la retribución del trabajo que se empleó para producirlos, no pudieron pagar más que una pequeña parte del trabajo total. La diferencia ha tendido a atenuarse después de la guerra. Sin embargo, la industria pesada ha conservado el lugar de privilegio. El presidente del plan de Estado, Voznessenski, lo reconocía el 15 de mayo de 1946: "el ritmo de la producción de medios de producción previstos por el plan, dijo, sobrepasa un poco el de la producción de objetos de consumo".

A partir de 1929, al final del plan quinquenal, la economía rusa tomó su forma actual, la cual se caracteriza por la dedicación de la casi totalidad de recursos excedentes a la producción de medios de producción. El primero que empleó para este fin una importante parte de las disponibilidades fue el capitalismo, pero no había nada en él que se opusiera a la libertad de derrochar (el derroche reducido continúa libre y podía además producirse, en parte, para su beneficio). El comunismo soviético se encuentra resueltamente cerrado al principio del gasto improducti-

67. Alexinsky, *La Rusie révolutionnaire*, 1947, p. 168-169.

vo. Aunque no lo ha suprimido de un modo absoluto, la transformación social que provocó, eliminó las formas más costosas y su acción incesante tiende a exigir de cada persona la máxima productividad, hasta el límite de las fuerzas humanas. Ninguna organización de la economía pudo antes que el comunismo reservar hasta tal punto el excedente de recursos para el crecimiento de las fuerzas de la producción, es decir, para el crecimiento del sistema. En toda organización social, como en todo organismo viviente, el excedente de los recursos disponibles se reparte entre el crecimiento del sistema y el gasto puro, igualmente inútil para el mantenimiento de la vida y del crecimiento. Pero la misma nación que estuvo a punto de perecer por su impotencia para dedicar una parte suficientemente grande al crecimiento, debido a una brusca inversión de su equilibrio, ha reducido al mínimo la parte hasta entonces dedicada al lujo y a la inacción y no vive más que para el desmesurado desarrollo de sus fuerzas productivas.

Como se sabe. Victor Kravchenko, después de abandonar Rusia, donde fue a la vez ingeniero y miembro del partido, ha publicado en América unas memorias "sensacionalistas", en las que denuncia violentamente el régimen[68]. Cualquiera que sea el valor de sus ataques es fácil obtener de este cuadro de la actividad rusa una visión obsesiva de un mundo entregado a un trabajo gigantesco. El autor rechaza el valor de los métodos empleados. Son, indudablemente, muy duros. Alrededor de 1937, la represión era implacable, la deportación frecuente, lo cual llevaba a que los resultados que se anunciaban no fueran más que una fachada útil a la propaganda. Una parte del derroche de trabajo se debía al desorden y al control de una organización policial que veía sabotaje por todos lados. Y la oposición tendía a

68. V.A. Kravchenko, *J'ai choisi la liberté*, 1947. Me he servido de este importante documento, evidentemente tendencioso pero de gran valor, a fin de obtener de él elementos de verdad conforme a reglas críticas rigurosas. Sus flagrantes defectos, sus ligerezas, y, en general, la falta de solidaridad intelectual del autor, no permiten pronunciarse sobre la veracidad del libro. Se trata de un documento más que hay que utilizar con desconfianza, como cualquier otro. (Hay versión castellana con el título "Yo elegí la libertad". Traducción de M.B. Nos Editorial, Madrid, sin fecha. Imprenta Orice, Infanta Isabel, 17.) (N.T.)

desmoralizar la dirección y a perturbar la producción. Por otra parte, estos defectos del sistema son conocidos (incluso hubo más tarde una tendencia a denunciar las *purgas* de esta época como exageradamente severas). Unicamente ignoramos su importancia, pues no existe testimonio bastante seguro que aporte precisiones. Pero las acusaciones de Kravchenko no pueden oponerse a lo esencial de su testimonio.

Se constituyó una inmensa maquinaria para reducir la voluntad individual en aras del máximo rendimiento. Ningún espacio se dejó al capricho. El obrero recibe en Rusia una libreta de trabajo y desde ese momento no puede pasar de un pueblo a otro a su antojo, o de una fábrica a otra. Un castigo de trabajo forzado sanciona un retraso de veinte minutos. Un dirigente industrial puede ser destinado, sin apelación, como si fuera un militar, a cualquier lugar perdido de Siberia. El mismo ejemplo de Kravchenko permite comprender un mundo en el que no hay otra posibilidad que el trabajo y la construcción de una industria gigantesca en beneficio del porvenir. La pasión, placentera o no, no es más que un episodio pasajero, que deja pocas huellas en la memoria. Por último, la desesperanza política y la necesidad del silencio terminan por dedicar todo el tiempo de la vida, con excepción del sueño, a la fiebre del trabajo.

Por todas partes, entre chirriar de dientes y cánticos, en el pesado silencio, o en el sonsonete de los discursos, en la pobreza y la exaltación, día tras día, una inmensa fuerza de trabajo, que los zares dejaban en la impotencia, eleva el edificio en el que se acumula y multiplica la riqueza utilizable.

5. *La "colectivización" de la tierra*

Este mismo esfuerzo de ordenación se aplicó también al campo.

No obstante, la "colectivización" de la tierra es, en principio, la parte más discutible de las transformaciones de la estructura económica. No cabe duda de que la colectivización ha costado cara y que incluso se considera como el momento más inhumano de una empresa que nunca fue clemente. Pero cuando se juzga de un modo general esa puesta en explotación de los

recursos de Rusia se llegan a olvidar las condiciones en las que comenzó y la necesidad a la que debió responder. Se comprende mal la urgencia de una acción que no alcanzó a los propietarios ricos sino a la clase de los kulacks, cuyo nivel de vida no sobrepasaba el de nuestros campesinos pobres. Puede que hubiera sido más inteligente no perturbar la agricultura en el momento de emprender un programa industrial que exigía la movilización de todos los recursos. Es difícil juzgar a tanta distancia, pero no podemos descartar sin razones la siguiente explicación.

A comienzos del primer plan quinquenal fue necesario prever la retribución *real*, es decir, los productos agrícolas que consumirían los obreros. En principio, el plan tuvo que discriminar la industria ligera en favor de la pesada, y por ello resultaba difícil conseguir el suministro de una parte considerable de los pequeños objetos manufacturados necesarios a los campesinos. Por el contrario, lo programado era venderles tractores, ya que su suministro entraba mejor en la línea del plan, habida cuenta de que las instalaciones que los producen sirven también, si llega el caso, para fabricaciones de guerra. Pero los pequeños propietarios de los kulacks no podían usar tractores. De aquí la necesidad de sustituir sus empresas privadas por empresas más grandes confiadas a campesinos asociados (la contabilidad necesaria y controlable de estas explotaciones colectivas facilitaba, por otra parte, las requisas, sin las cuales el consumo campesino habría respondido mal a la regla de un plan que tendía por todos lados a reducir la parte de los bienes de consumo. Y nadie puede ignorar el obstáculo mayor que oponen a las requisas los pequeños empresarios agrícolas).

Estas consideraciones tenían tanta más fuerza en la medida que la industrialización exige un desplazamiento importante de la población hacia las ciudades. Si la industrialización es lenta, el desplazamiento tiene lugar en equilibrio. El equipamiento agrícola suple paulatinamente la despoblación del campo. Pero un desarrollo repentino genera unas necesidades de mano de obra tan grandes que la respuesta no puede hacerse esperar. Unicamente la "colectivización" agraria, junto con el equipamiento de máquinas, puede asegurar el mantenimiento y el crecimiento de la producción del campo sin el que la multiplicación de las fábricas no llevaría más que al desequilibrio.

Pero, se dice, esto no debería justificar la crueldad con la que se ha tratado a los kulacks.

Al llegar a este punto es necesario contemplar el problema en su conjunto.

6. *Endeblez de las críticas contra las dureza de la industrialización*

En el mundo propio de tiempos de paz al que están acostumbrados los franceses, no se puede entender que la crueldad pueda parecer inevitable. Pero el mundo de la facilidad tiene sus limitaciones. Muy pronto se presentan situaciones tales que, con razón o sin ella, ciertos actos de crueldad, que molestan a los individuos, parecen insignificantes con respecto a las desgracias que intentan evitar. Si se considera aisladamente la ventaja que una fabricación de tractores agrícolas tiene sobre la de modestos utensilios, se comprenden mal las ejecuciones y las deportaciones de las que algunos cifran las víctimas en millones. Sin embargo, un interés inmediato puede ser corolario de otro, al cual no se puede negar el carácter vital. Resulta convincente ver hoy que los soviéticos, al organizar la producción, respondían de antemano a una cuestión de vida o muerte.

No trato de justificar, pero comprendo que para un fin como éste me parece frívolo detenerse demasiado en el horror. Por la única razón de que la represión fue terrible, y porque se odia el horror, es fácil afirmar que la tolerancia habría tenido más éxito. Kravchenko, que es quien lo hace, lo afirma sin fundamento. Incluso dice precipitadamente que la dirección habría podido preparar la guerra más eficazmente con métodos más humanos. Lo que Stalin consiguió de los obreros y de los campesinos rusos fue contrario a numerosos intereses particulares e, incluso, en general, al interés inmediato de cada persona. Si yo lo entiendo correctamente, no es posible imaginar que todo un pueblo sea sometido sin resistencia a una renuncia tan dura. Kravchencho no podría sostener sus críticas más que demostrando con menos vaguedad el fracaso de la industrialización. Se contenta con declaraciones sobre el desorden y la incuria. La prueba de la inanidad de los éxitos industriales podría basar-

se en las humillantes derrotas de los años 1941 y 1942. No obstante, el ejército rojo aplastó a la Wehrmacht. Por supuesto, gracias a la ayuda de un préstamo-arrendamiento. No obstante, a Kravchenko se le escapa esta sorprendente frase: "Pero, más tarde, después de Stalingrado, las armas y los aprovisionamientos americanos comenzaron a llegarnos en masa"[69]. Luego, en la batalla decisiva de la guerra, fueron el armamento ruso y el resultado del esfuerzo industrial ruso los factores que entraron en juego. Además, al declarar en Washington, ante la Comisión parlamentaria encargada de investigar las actividades antinorteamericanas, Kravchenko hizo esta declaración no menos sorprendente: "Hay que reconocer, dijo, que todas las cosas que se cuentan sobre la imposibilidad de la fabricación de la bomba atómica en la URSS, debido al atraso del desarrollo técnico de la industria rusa con respecto a la industria americana o inglesa, son no sólo desgraciadas sino también peligrosas, porque desorientan a la opinión pública.

Si evitamos atenernos estrechamente a los fines de la propaganda anti-estalinista, la obra de Kravchenko está llena de interés, pero carece de valor teórico. En la medida en que no se dirige a la sensibilidad, sino a la inteligencia del lector, la crítica del autor es inconsistente. Kravchenko sirve hoy a América, pone en guardia (en su declaración a la Comisión de Investigación) a los americanos que creen en el abandono por parte del Kremlin de su voluntad de revolución mundial, aunque denuncia en el estalinismo un movimiento contra-revolucionario. Como esto es para él un problema político y económico de la organización comunista actual, no encuentra más que una respuesta: Stalin y los suyos son responsables de un estado de cosas inadmisible. Esto quiere decir que otros hombres habrían triunfado allí donde Stalin se considera que ha fracasado. Kravchenko elude en verdad la difícil solución del problema. Aparentemente, la Unión Soviética e incluso, hablando de un modo más general, Rusia —por el hecho de la herencia del zarismo— no habría podido subsistir sin una dedicación masiva de sus recursos al equipamiento industrial. Aparentemente, si esta dedicación hubiera sido, incluso, un poco menos rigurosa, incluso

69. *Op. cit.*, p. 483.

menos dura de soportar de lo que Stalin exigió, Rusia hubiera podido zozobrar. Como es lógico, estas proposiciones no pueden ser formuladas de un modo absoluto, pero lo que se ve es contundente y contra ello no se pronuncia la obra de Kravchenko. Aporta, por el contrario, un testimonio que apoya esta dedicación masiva, rigurosa, dura de soportar, de la cual muestra finalmente los efectos: en Stalingrado, Rusia se salva por sus propios medios.

No serviría de nada detenernos demasiado enfáticamente en aspectos como el error, el desorden y la falta de rendimiento. Estos aspectos son innegables y no los oculta en absoluto el régimen, pero, por muy importantes que sean, se alcanzó un resultado decisivo. Sólo cabe plantear la cuestión de métodos menos onerosos, de un rendimiento más racional. Unos pueden decir: si los zares hubieran continuado se habría conseguido el despegue capitalista. Otros hablan de menchevismo. Y los menos exigentes, de cualquier otra forma de bolchevismo. Pero los zares y la clase dirigente sobre la que ellos se apoyaban actuaban como el escape —la rendija— actúa en el sistema cerrado. El menchevismo que apelaba a una burguesía ascendente era un grito en el desierto. El trotskismo implica la desconfianza con respecto a las posibilidades del "socialismo en un solo país". Queda por defender la mayor eficacia de un estalinismo menos duro, advertido de antemano del efecto de sus actos y que obtuviera del consenso espontáneamente conseguido ¡la unidad que precisa tener cualquier maquinaria! La verdad es que nosotros nos revelamos contra una dureza inhumana. Y aceptaríamos morir antes que imponer el terror. Pero un hombre aislado puede morir y una población inmensa no tiene ante sí otra posibilidad que la vida. El mundo ruso tenía que superar el atraso de la sociedad zarista, y esto era necesariamente tan difícil, exigía un esfuerzo tan grande, que la modalidad violenta —en todos los sentidos la más costosa— se convierte en su única salida. Si elegimos entre lo que nos seduce y lo que aumenta nuestros recursos, resulta duro siempre renunciar al deseo por el bien del futuro. Y, en rigor, es fácil cuando nosotros estamos en buena situación, que es cuando el interés racional actúa sin obstáculos. Pero si nos encontramos agotados, sólo el terror y la exaltación nos permiten escapar al relajamiento. Sin un estimulan-

te violento, Rusia no podía remontar la pendiente. (Las dificultades actuales de Francia, en condiciones menos desfavorables dan la medida de esta necesidad. La vida durante la ocupación era, desde el punto de vista material, relativamente gratificante por el hecho de la ausencia de acumulación —no conseguimos trabajar para el porvenir más que con evidente desagrado). El estalinismo interpretó como pudo, pero siempre con rudeza, los elementos de miedo y de esperanza presentes en una situación grave, aunque llena de abiertas posibilidades.

La crítica del estalinismo, por otra parte, ha fracasado a partir de que intentó presentar la política de los dirigentes actuales como una expresión de intereses, si no de clase, al menos sí de un grupo ajeno a la masa. Ni la colectivización de la tierra ni la orientación de los planes industriales respondían a los intereses de los dirigentes como grupo dotado de una situación económica distinta. Ni siquiera autores muy malintencionados niegan las cualidades de quienes rodean a Stalin. Kravchenko, que conoció personalmente en el Kremlin a los hombres más próximos a la cumbre, es claro: "puedo atestiguar, sin embargo, que la mayor parte de los jefes con los que estuve en contacto eran gente capacitada y que conocían lo que estaban haciendo, hombres dinámicos y enteramente dedicados a su tarea"[70]. Hacia 1932, Boris Souvarine, que conoció desde los primeros tiempos el Kremlin, me respondió a esta pregunta: ¿pero cuál es la razón, le pregunté, por la que Ud. cree que Stalin ocupó el primer lugar, como efectivamente hizo, descartando a los demás? "Sin duda, respondió, Souvarine, creyó que era el único, a la muerte de Lenin, que tenía fuerza para dirigir la revolución". Souvarine lo decía sin ironía, de un modo muy llano. En efecto, la política estalinista es la respuesta rigurosa, rigurosísima, a la necesidad económica decretada que, de hecho, requiere un rigor extremo.

Lo más extraño es que se la juzgue al mismo tiempo terrorista y termidoriana. No se podría testimoniar más ingenuamente la confusión que una actitud absurda introduce en el espíritu de la oposición. La verdad es que odiamos el terror y que con gusto lo pondríamos en la cuenta de la reacción. Pero el pacto

70. *Op. cit.*, p. 533.

entre nacionalismo y marxismo no respondió menos estrechamente que la industrialización desmesurada a una cuestión de vida o muerte. Multitudes poco convencidas no habrían podido luchar unánimemente por la revolución comunista. Si la revolución no hubiera unido su destino al de la nación no le habría quedado más salida que sucumbir. Sobre este punto, W. H. Chamberlain[71] cuenta una anécdota que con razón le impresionó. "Hubo, dice, un tiempo en el que el nacionalismo estaba mal visto, era casi contra-revolucionario. Recuerdo que estaba yo sentado en la ópera del Estado de Moscú y que esperaba el inevitable estallido de aplausos que seguiría a un aria de la Khovanschina de Moussorgski, una ópera de la vieja Rusia. Se trataba de una plegaria que imploraba a Dios el envío de un espíritu para salvar a *Rus*, el antiguo nombre de Rusia. Los aplausos fueron lo que más se pareció a una demostración contra el régimen soviético...". La guerra se acercaba, no resultaba sensato ignorar unas reacciones tan profundas, pero ¿hay que derivar de ello el abandono del principio internacionalista del marxismo? Los informes dados por Kravchenko[72] de las reuniones a puerta cerrada del Comité del partido de Sovnarkom (gobierno de la R.S.F.S.R., República rusa federada) dejan poco lugar a la duda. Dentro del recinto del Kremlin, los responsables del partido hablaban frecuentemente del "retroceso del leninismo" como de una "maniobra táctica temporal".

7. *Oposición del problema mundial al problema ruso*

Haría falta, verdaderamente, vendarse los ojos para no ver en la Unión Soviética actual, con trazos fuertes e intransigentes, la expresión no de una decadencia sino, por el contrario, de una terrible tensión, de una voluntad que no ceja y que no retrocederá ante nada para resolver los problemas *reales* de la Revolución. Es posible oponer a los hechos críticos "morales", señalar lo que en la realidad se aleja del "ideal" afirmado en otro tiempo del socialismo, de los intereses y del pensamiento individua-

71. *L'Enigme russe*, Montréal, 1946, p. 340.
72 *Op. cit.*, p. 560-566.

les. Se trata, por supuesto, de las condiciones existentes en la URSS —no de las que se dan en el mundo— y habría que ser ciego para no ver las consecuencias de una oposición real entre la doctrina y los métodos soviéticos (ligados a determinaciones particulares de Rusia) y los problemas económicos de otros países.

De una forma fundamental, el actual sistema de la URSS, que está interesado en producir medios de producción, se diferencia de los movimientos obreros de otros países, la pretensión de los cuales es reducir la producción de bienes de equipo y aumentar la de objetos de consumo. Pero, al menos en conjunto, estos movimientos obreros no responden menos a la necesidad económica que los condiciona que el aparato soviético a la suya propia. La situación económica en el mundo se encuentra, en efecto, dominada por el desarrollo de la industria americana, es decir, por una abundancia de medios de producción y de medios para multiplicarlos. Los Estados Unidos tienen incluso, en principio, el poder *de colocar*, a la larga, a las industrias aliadas en condiciones próximas a las suyas. De esta forma, en las viejas naciones industriales (a pesar de aspectos actuales contrarios), el problema económico está en vías de convertirse en un problema no de mercados (en gran medida, los problemas de mercado no tienen ya solución posible), sino de consumo sin contrapartida de beneficio. Ciertamente, las bases jurídicas de la producción industrial no pueden ser mantenidas. De todas formas, el mundo actual exige cambios urgentes por todos lados. Nunca hasta ahora había estado la tierra animada por tal multiplicidad de movimientos vertiginosos. Por supuesto, tampoco hasta ahora había estado el horizonte tan cargado de grandes y repentinas catástrofes. ¿Será necesario decirlo? Si estas catástrofes tuvieran lugar, los métodos de la URSS, con el admirable silencio de la voz individual, serían los únicos a la medida de una inmensidad arruinada. (Incluso pudiera ser, oscuramente, que la humanidad aspire a establecerse sobre una negación tan completa del desorden egoísta). Pero, sin manifestar temor —puesto que la muerte remedia rápidamente el sufrimiento intolerable— ya es hora de volver sobre este mundo y darse cuenta de sus muchas posibilidades. Nada está cerrado para quien conoce simplemente las condiciones materiales del pen-

samiento. Y, por todas partes y bajo todas las formas, el mundo invita al hombre a cambiarlo. Sin duda, el hombre de esta parte del mundo no está llamado necesariamente a seguir los duros métodos de la URSS. En su mayor parte, este hombre se consume hoy en la esterilidad de un anticomunismo aterrorizado. Pero, si tiene sus propios problemas que resolver, tiene también algo mejor que hacer que dedicarse a maldecir ciegamente y exhibir la miseria que provocan sus múltiples contradicciones. Quien se esfuerce por comprender, o mejor, quien admire la cruel energía de quienes trabajan el suelo ruso estará más cerca de las tareas que le aguardan. Porque, *por todas partes y bajo todas las formas, un mundo en movimiento quiere ser cambiado.*

II. EL PLAN MARSHALL

1. *La amenaza de guerra*

Al margen del proyecto y de la doctrina comunista, el espíritu humano acepta, aparentemente, la incertidumbre y se contenta con visiones miopes. Fuera del comunismo soviético, nada hay que tenga el sentido de un movimiento ascendente, que tenga entusiasmo. Subsiste una discordante impotencia de lamentaciones, de *prejuicios*, de rabiosos testimonios de una resuelta incomprensión. Sin duda, este desorden es más propicio a la aparición de una auténtica *conciencia de sí mismo* que su contrario, e incluso se podría decir que, sin esta impotencia —y, al mismo tiempo, sin la tensión que mantiene la agresividad del comunismo— la conciencia no sería libre, no estaría *despierta*.

A decir verdad, la situación no es difícil, ciertamente por naturaleza, para sacar a los individuos de la apatía. Un "cisma", una separación completa, no sólo divide a los espíritus, sino generalmente al espíritu mismo debido a que, entre las partes en litigio, ¡en el origen, todo es común! La división y el odio son tan completas como la separación de la que acaba de hablarse, y lo que ambos anuncian, al parecer, es una guerra, una guerra inexplicable, ineluctablemente la más cruel y la más costosa de la historia.

Por otra parte, en el umbral de la guerra la reflexión se si-

túa en condiciones singulares. En efecto, cualquiera que sea la forma bajo la que ocurra, si llega a tener lugar, no es posible pensar en continuarla más allá de una conflagración.

¿Qué significaría, en el caso de una victoria de Rusia, un mundo prácticamente arruinado en el que los Estados Unidos, lejos de ayudar a otros países, estarían más profundamente devastados que hoy lo está Alemania? En ese momento, la URSS estaría igualmente destrozada y el marxismo establecido en el mundo no tendría nada que ver con la revolución que pretendía el desarrollo de fuerzas productivas. ¿Qué significaría la destrucción del capitalismo, que sería al mismo tiempo la destrucción de las obras del capitalismo? Evidentemente, el más burdo desmentido que podría hacerse de la lucidez de Marx. La humanidad, que habría arruinado la obra de la revolución industrial, sería la más pobre de todos los tiempos. El recuerdo de la riqueza reciente acabaría por hacerla invivible. Lenin definía así el socialismo: "los soviets más la electrificación". El socialismo, en efecto, no exige solamente el poder del pueblo, sino la riqueza. Y no hay nadie con sensatez que lo conciba basado en un mundo en el que las chabolas sucedieran a la civilización que simbolizan los nombres de Nueva York y Londres. Esta civilización puede ser, tal vez, odiosa, a veces parece no ser más que un mal sueño, engendra con toda seguridad el tedio y la irritación propicias al deslizamiento hacia una catástrofe. Pero nadie puede aferrarse sensatamente a lo que no tiene por sí mismo más que el atractivo del absurdo.

Naturalmente, todavía es posible imaginar una victoria de los Estados Unidos sobre Rusia que no destruyera el mundo de un modo tan completo. Pero el "cisma" sería menos reducido por cuanto la victoria habría costado poco al vencedor. Sin duda, aparentemente, el imperio universal pertenecería al único poseedor de las armas decisivas, *pero del mismo modo que la víctima pertenece al verdugo.* Esta responsabilidad del verdugo es tan poco envidiable, es tan fuerte la conciencia de que una solución tan sangrienta envenenaría decididamente la vida social, que no existe por parte americana resolución consistente por la guerra, en breve plazo. Mientras tanto está claro, por lo menos eso es lo que parece, que el tiempo juega a favor de Rusia.

2. *La posibilidad de una concurrencia no militar entre métodos de producción*

Si se considera, por una parte, el silencio del comunismo, impuesto absolutamente por los campos de concentración y, de otra parte, la *libertad* que extermina a los comunistas, no puede caber duda: el despertar del espíritu difícilmente podría disponer de una situación más perfecta.

Pero al mismo tiempo que esta situación es el resultado de la amenaza y aunque estuvo en algún momento ligada al sentimiento de un esfuerzo inútil —de una causa perdida— la conciencia despierta no puede abandonarse a la angustia, pues lo que pronto la desconcertará en ella es la certeza del instante (la idea estúpida de que sólo la noche será la respuesta a la voluntad de ver). Pero esta conciencia no podría renunciar, hasta el último momento, a la búsqueda *tranquila* de la dicha. No renunciará más que en la salida dichosa de la muerte.

Lo que, a pesar del completo desgarramiento, impide creer la guerra inevitable es el pensamiento —por invertir la fórmula de Clausewitz— de que "la economía", en las condiciones presentes, podría "continuarla por otros medios".

El conflicto planteado en el seno de la economía opone el mundo del desarrollo industrial —de la acumulación incipiente— al de la industria desarrollada.

De una forma fundamental, el peligro de guerra viene del lado de la producción exuberante. Sólo la guerra, cuando la exportación es difícil *y no existe otra salida,* puede ser el cliente de una industria pletórica. La economía americana es la masa explosiva más grande que jamás ha habido en el mundo. Su presión explosiva, ciertamente, no está favorecida, como en Alemania, a la vez desde fuera, por la proximidad de poblaciones densas y militares, y desde dentro, por un desequilibrio entre los diferentes sectores del desarrollo de las fuerzas productivas. En contrapartida, la idea de que esta inmensa maquinaria, animada por un movimiento de crecimiento *inevitable,* es viable —equilibrada y racional— implica todos los peligros de la inconsciencia. El hecho de que se haya expansionado en dos guerras no puede tranquilizar del todo. Es penoso, de todas formas, comprobar cómo una sociedad dinámica se entrega sin reserva

y sin amplitud de miras al movimiento que la arrastra. Es penoso saber que desconoce íntimamente las leyes de su impulso y que produce sin haber medido las consecuencias de la producción. Al proseguir su movimiento de crecimiento, ¿qué repentino sortilegio la pondría a la medida de la paz? Los americanos se han acostumbrado a ver a los demás comenzar la guerra y la experiencia les ha mostrado la ventaja de la espera.

Sin embargo, a esta manera pesimista de ver, es preciso oponer una visión clara, basada en la concepción de un vasto proyecto cuya realización ya ha comenzado. Aunque es verdad que no se entiende bien cómo los Estados Unidos pueden prosperar a largo plazo sin que tenga lugar una hecatombe de riquezas bajo forma de aviones, bombas y otros equipamientos militares, es posible imaginar una hecatombe equivalente consagrada a obras incruentas. En otros términos, si la guerra es necesaria a la economía americana, de ello no se desprende que deba tener lugar de la forma tradicional. Por venir del otro lado del Atlántico es posible imaginar fácilmente un movimiento decidido que se niegue a seguir la rutina. Un conflicto no tiene que ser necesariamente militar, también puede tratarse de una inmensa competición económica que costara, a quien tuviera la iniciativa, sacrificios comparables a los de las guerras, es decir, que se basara en un presupuesto de la misma naturaleza que los presupuestos de guerra, en gastos que no compensaran ninguna esperanza de beneficio capitalista. Lo que he dicho de la inercia del mundo occidental tiene, al menos, esta única reserva: no existe en este mundo ni corriente política (en el sentido de la propaganda), ni movimiento de pensamiento que reaccione. Una determinación precisa responde, sin embargo, a la presión soviética. El plan Marshall es, ciertamente, una reacción aislada, es el único proyecto que opone una visión sistemática a la voluntad de dominación del Kremlin. El plan Marshall acaba de ofrecer un sentido al conflicto actual: en principio no se trata de la lucha por la hegemonía de dos potencias militares, sino de dos métodos económicos. El plan Marshall opone una determinada organización del excedente a la acumulación de los planes de Stalin, lo cual no implica, necesariamente la lucha armada, lucha armada que no puede entrañar una decisión acertada. Si las fuerzas contrarias son de naturaleza econó-

micamente diferente, éstas deben entrar en competición con respecto al plan de organización económica. Es lo que parece que hace la iniciativa del plan Marshall, la única reacción del Occidente al movimiento de los soviéticos en el mundo.

Una de dos, o las partes todavía mal equipadas del mundo serán industrializadas por medio de planes soviéticos, o será el excedente americano el que sufragará su equipamiento. (No obstante, es indudable que la realización o puesta en marcha de la segunda posibilidad permite tener una verdadera esperanza).

3. *El plan Marshall*

Uno de los economistas franceses más originales, François Perroux, ve en el plan Marshall un acontecimiento histórico de importancia excepcional[73]. Para François Perroux, el plan Marshall "suscita la más grande experiencia de economía dirigida a escala internacional que jamás ha sido intentada" (p. 82). Por ello, sus consecuencias "a escala mundial" están llamadas a rebasar con mucho las más audaces y las más logradas reformas de estructura preconizadas por los diversos partidos obreros a escala nacional (p. 84). El plan sería, por otra parte, una verdadera revolución, incluso "*la* revolución que importa en esta época de la historia" (p. 38). "La transformación revolucionaria" que introduce cambia, en efecto, "las relaciones habituales entre las naciones" (p. 184). Ahora bien, "hay mucho más espíritu revolucionario en conjurar las luchas entre naciones que en prepararlas en nombre de la lucha de clases" (p. 34). Por tanto, a partir del día en que el proyecto del general Marshall "quedara coronado por un comienzo de éxito, eclipsaría por sus ventajas a las más profundas y a las menos mal logradas revoluciones sociales" (p. 38).

Esta opinión se apoya en consideraciones precisas. El plan Marshall quiere remediar el déficit de balanza de pagos que las naciones europeas tienen con los Estados Unidos. A decir verdad, el déficit es viejo. "Un superávit de exportación caracte-

73. François Perroux, *Le Plan Marshall ou l'Europe necessaire au monde*, 1948.

riza el comportamiento inveterado de la balanza comercial de Estados Unidos. De 1919 a 1935, el superávit asciende a un total de catorce mil cuatrocientos cincuenta millones de dólares..." (p. 215). Pero la mayor parte estaba compensada por entregas de oro y el resto quedaba cubierto por un crédito justificado, basado sobre la apreciación del interés estipulable. Pero estos recursos han desaparecido actualmente. La pobreza de Europa ha dado a la necesidad de productos americanos un carácter de urgencia y su importación comporta necesariamente un déficit en aumento; pero todos los medios para compensarlo fracasan. No solamente el oro y el crédito, también los activos europeos en Estados Unidos se han disipado. La reanudación del turismo está en sus comienzos y la destrucción parcial de la flota mercante europea tiene como consecuencia un crecimiento de los gastos en dólares. La desaparición de un comercio intenso con aquellas regiones, como el sudeste de Asia, cuyos envíos a los Estados Unidos eran importantes, priva todavía a Europa de uno de los medios que tenía para paliar el exceso de sus importaciones americanas. En consecuencia, la lógica de la actividad comercial, que subordina el libramiento al beneficio del abastecedor, quitaría a la Europa arruinada la posibilidad de un retroceso a una economía política aceptable.

Pero, en el mundo actual, ¿cuál hubiera sido el sentido de un desequilibrio tan grande? Este es el problema ante el que se encontraron los Estados Unidos. Se imponía o mantener ciegamente el principio del beneficio, pero soportar después las consecuencias de una situación inviable (es fácil imaginar la suerte de América si abandona el resto del mundo al odio), o de lo contrario, renunciar a la regla según la cual está constituido el mundo capitalista. Se imponía librar mercancías sin pagos. Era preciso *donar* el producto del trabajo.

El plan Marshall es la solución del problema. Es el único medio de hacer pasar a Europa los productos sin lo cual aumentaría la fiebre del mundo.

Puede que François Perroux tenga razón al resaltar la importancia del plan. En el pleno sentido de la palabra puede que no sea una *revolución*. Pero decir del plan Marshall, que su alcance revolucionario es dudoso, sería de todas formas una observación imprecisa. Parece más sencillo preguntarse si el plan

tiene el significado técnico y el amplio alcance político que le asigna el autor, el cual deja de lado, en los desarrollos de la obra, la inserción del plan en el juego político que opone América a la URSS en el mundo; se limita a considerar principios económicos muy novedosos, que introduce en las relaciones entre naciones, y no tiene en cuenta ni la evolución de tales relaciones en virtud de la puesta en marcha real, política, del plan, ni las consecuencias de esta evolución sobre la situación internacional.

Insistiré sobre una cuestión que el autor, deliberadamente, ha dejado abierta, pero antes es necesario mostrar el interés de su análisis técnico.

4. *La oposición de las operaciones "generales" a la economía "clàsica"*

François Perroux parte de los acuerdos de Bretton Woods —y de su fracaso. No le resulta fácil poner de manifiesto que en Bretton Woods no se consideró nada importante que no estuviera conforme con las reglas de la "economía clásica", expresión con la que designa "la doctrina general" que, "en rigor, no se encuentra en ninguno de los clásicos ingleses del siglo XVIII", pero que "tiene en ellos su origen y desarrolla su curso por meandros sin rupturas desde Adam Smith hasta A.C. Pigou"[74]. Para los clásicos, el empleado racional y normal de los recursos "procede de cálculos *aislados*"[75]. Estos cálculos "son hechos por los empresarios" y "excluyen en principio las operaciones que proceden de una agrupación o que conducen a ella". En otros términos, el prestador y el prestatario conciben las operaciones "cada uno en su propio interés y sin tener en cuenta las repercusiones ejercidas sobre los vecinos" (p. 97). En estas condiciones, las operaciones permanecen ajenas a cualquier interés *general*, sea éste lo que sea. Si se quiere, los fines políticos, los intereses colectivos no tienen que ser tenidos en cuenta.

74. p. 127. El autor precisa, algunas líneas más adelante: "clásica toma aquí más o menos, el sentido que le atribuye J.M. Keynes en las primeras páginas de la *General Theory*".

75. p. 130. El subrayado es del autor.

Sólo tienen que ser tenidos en cuenta los costes, los rendimientos y los riesgos. No hay, en efecto, otra ley que el beneficio de las entidades aisladas, de las firmas involucradas en las operaciones. El crédito se pacta en la medida en que el interés exigible por el acreedor puede serle garantizado. Sin embargo, el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento se ha fijado los límites según los principios así definidos. "En lugar de sobreponer a la anarquía de los préstamos individuales una inversión coherente y coordinada sobre cálculos globales, el Banco tiende a perpetuar los trámites de la distribución de los créditos internacionales según el deseo de las iniciativas individuales" (p. 155). Sin duda, "por el hecho de su misma existencia, el Banco Internacional constituye un primer ensayo efectuado de cara a realizar, si no la agrupación de las necesidades, sí al menos el agrupamiento de las partes destinadas a negociar entre ellas acuerdos de préstamos" (p. 157). Pero una cláusula estatutaria "le obliga a estudiar cada petición *una a una*, teniendo en cuenta tan sólo su propio interés económico sin correlación con el conjunto formado por la masa de necesidades, ni siquiera por la masa de peticiones efectivamente formuladas" (p. 155).

Se podría decir, en suma, que los acuerdos de Bretton Woods han provocado precisamente el atolladero de la economía internacional. Basada, dentro de los límites del mundo capitalista, en la regla del beneficio *aislado* —sin el cual ninguna operación es *concebible*[76]—, la economía internacional debía renunciar a sus fundamentos, o renunciar, para mantenerlos, a las condiciones sin las cuales no podría subsistir. La insuficiencia del Banco Internacional y del Fondo Monetario ha dado en negativo la determinación positiva del plan Marshall.

La paradoja de la economía capitalista consiste en ignorar los fines generales, que le dan su sentido y su valor, y en no poder sobrepasar jamás el límite del fin aislado. Más adelante pondré de manifiesto que de ello resulta un error de perspectiva elemental. Los fines generales se consideran por nosotros a imagen de los fines aislados. Pero, sin prejuzgar consecuen-

76. El resultado de la operación puede ser la ausencia de beneficio, incluso una pérdida, aunque no se haya tenido en cuenta el efecto en su *concepción*. El principio no es por ello menos inmutable.

cias prácticas, es muy interesante observar el paso brusco de un mundo a otro, del primado del interés *aislado* al del interés *general.*

François Perroux ha extraído muy justamente la definición del plan Marshall de esta posición esencial. El plan es, dice, "una inversión de interés mundial" (p. 160).

En esta operación, "la amplitud y la naturaleza de los riesgos que se corren, la extensión y la clase de la apuesta harían ilusorios los cálculos de intereses "netos". Dicha operación "ha sido elaborada y decidida y será llevada a cabo sobre la base de opciones políticas y de cálculos macroscópicos para la comprensión de los cuales el análisis clásico casi no sirve de ayuda" (p. 172-173). En lo sucesivo, "las peticiones de créditos y su distribución se basarán en cálculos colectivos que no tienen relación alguna con los cálculos aislados en los cuales gustaba al liberalismo apoyarse" (p. 99-100). Habrá "oferta colectiva frente a una demanda colectiva". Como es natural, "esta agregación de ofertas y demandas está en flagrante contraste con la doctrina y la práctica clásica de la inversión" (p. 167).

Los conjuntos económicos, los Estados, integrados en las operaciones globales, son incitados a pasar de primado de su interés *aislado* al interés de los acuerdos entre regiones. Al proteccionismo de las industrias, basado en la ignorancia, o en la negación de los intereses de los vecinos, sucede la necesidad de acuerdos sistemáticos con vista a un reparto del trabajo. Pero el acuerdo regional no es más que un paso hacia la integración mundial, donde no hay entidad aislada que no reconozca más que a ella misma y al mundo —o Estado cuya economía sea dominante en el mundo— sino un rechazo generalizado del aislamiento. El mismo movimiento que la "apoya en sus vecinas" inserta a cada economía en el universo (p. 157).

En estas condiciones, "la distribución del crédito ha dejado de ser un *negocio* para convertirse en una *función*" (p. 157). Se podría decir de un modo más preciso que la humanidad considerada en general se serviría del crédito para aquello que ella decidiera sin tener que servir más al interés, sin tener que respetar el límite definido por el interés del acreedor. La humanidad encarnada en un *manager,* Administrador de la E.C.A. (Economic Cooperation Administration), repartiría la inversión

por constantes negociaciones, según una ley fundamental, cual es la negación de la regla del beneficio. La vieja fórmula de esta nueva ley es familiar. Una operación de interés mundial tiene necesariamente este principio indiscutible: "De cada uno según sus medios, a cada uno según sus necesidades".

5. *Del interés "general" según François Perroux al punto de vista de la "economía general"*

Por extraña y disparatada (en todos los sentidos) que sea para este propósito la fórmula elemental del comunismo, un plan Marshall, una "inversión de interés mundial" lógica, y hasta el proyecto frustrado de la operación ideal, no podrían aceptarse otras. No es preciso decir que el objetivo *propuesto* aún no ha sido *alcanzado,* pero, de forma consciente o no, el plan no podría pretender otro objetivo.

Evidentemente, esto no puede más que introducir numerosas dificultades, de las cuales es consciente François Perroux, aunque no las tenga en cuenta, al menos no las considera dentro de los límites de un libro breve.

Olvida voluntariamente el carácter aleatorio del plan y la incertidumbre en la que nos encontramos en lo tocante a sus repercusiones sobre la política general.

Olvida, por otra parte, el hecho de que el plan supone una aportación, esto es, que debe ser, en suma, financiado. Según la naturaleza de esta aportación y el impulso de la movilización, el efecto del plan puede quedar limitado y su sentido puede ser modificado.

Para estudiar la cualidad de esta aportación puede resultar útil aquí introducir, en una dirección que continúa la del trabajo de François Perroux, toda una serie de consideraciones técnicas. El plan supone, en principio, la movilización de un capital y su alejamiento de la ley ordinaria del beneficio. Este capital proviene, según la expresión de François Perroux, de las reservas de una "economía internacionalmente dominante". De hecho, esto exige una economía tan desarrollada que las necesidades de su crecimiento difícilmente absorben los recursos excedentes. También requiere una renta nacional de una magnitud

desproporcionada con la de otras naciones, de tal forma que un esfuerzo relativamente débil significa para cada una de las economías deficientes una ayuda relativamente grande. En efecto, la aportación de millones de dólares es de una importancia vital para Europa, pero la cantidad es inferior al coste del consumo de alcohol en los Estados Unidos en 1947. La cifra que se maneja responde, en principio, a tres semanas de gastos de guerra y es, aproximadamente, el 2 % del producto nacional.

Sin el plan Marshall, este 2 % habría podido aumentar en parte el consumo improductivo, pero como se trata sobre todo de bienes de equipo, habrían servido en principio para el crecimiento de las fuerzas de producción americanas, es decir, para el aumento de la fortuna de los Estados Unidos. Esto no es forzosamente chocante, pero, si lo es, parece que debe serlo simplemente desde un punto de vista moral. Tratemos de estudiar lo que esto significa *generalmente.* Este aumento de fortuna habría respondido a la exigencia conjugada de numerosos intereses *aislados.* Si más allá de las operaciones generales consideradas por François Perroux, volvemos al punto de vista de la "economía general", el interés *aislado* significa precisamente que cada unidad *aislada,* en la tierra y en toda la naturaleza viviente, tiende a crecer, y teóricamente puede hacerlo. En efecto, toda partícula viviente aislada puede utilizar un excedente de recursos, de los cuales dispone, en condiciones normales, bien con un crecimiento por reproducción, bien con su crecimiento individual. Pero esta necesidad de crecer, de llevar el crecimiento a los límites de lo posible, es lo que caracteriza a los seres *aislados* y define el interés *aislado.* Lo habitual es considerar el interés general por encima de la modalidad de los intereses *aislados,* pero el mundo no es tan simple como para que esto pueda hacerse siempre sin introducir un error de perspectiva.

Es fácil cometer tan flagrante error. Considerado en su conjunto, el crecimiento de partículas vivientes no puede ser infinito. Existe un punto de saturación del espacio abierto a la vida. Sin duda, la apertura del espacio al crecimiento de fuerzas activas es susceptible de variar con la naturaleza de las formas vivientes. Las alas de los pájaros han abierto al crecimiento un espacio más amplio. Lo mismo ocurre con las técnicas hu-

manas que han permitido saltos sucesivos en el desarrollo de sistemas de vida, consumidores y productores de energía. Cada nueva técnica permite un crecimiento de fuerzas de producción. Pero este movimiento de crecimiento tropieza con límites en todas las etapas de la vida, es frenado sin cesar y tiene que esperar un cambio de las modalidades de la vida para volver a ponerse en marcha. La paralización del desarrollo no suprime los recursos que habrían podido aumentar el volumen de las fuerzas vivientes. Pero la energía que habría podido producir un crecimiento se gasta entonces en pura pérdida. En el nivel de las actividades humanas, los recursos que habrían podido ser acumulados (capitalizados) en nuevas fuerzas de producción se volatilizan de alguna forma. Hay que admitir que, por regla general, la vida o la riqueza no pueden ser infinitamente *fecundadas* y que llega sin tregua el instante en el que deben renunciar al crecimiento para gastar. A la intensa proliferación de seres inmortales, los más simples, sucede el lujo de la muerte y de la reproducción sexuada, que mantiene en estado endémico un inmenso despilfarro. La depredación de unos animales por otros es incluso un freno al crecimiento global. Incluso los hombres, una vez asegurada la dominación del espacio disponible para la vida a expensas de los animales, tienen las guerras y mil formas de consumo inútil. La humanidad es al mismo tiempo, por la industria, que utiliza la energía para el desarrollo de fuerzas de producción, apertura multiplicada de posibilidades de crecimiento y facilidad infinita de consumo en pura pérdida.

Pero el crecimiento puede ser considerado, en principio, como la preocupación del individuo aislado, el cual no tiene en cuenta los límites del crecimiento, lucha denodadamente por conseguirlo y no se ocupa jamás de las consecuencias. La fórmula del crecimiento es la del prestamista aislado: "cada uno en su propio interés y sin tener en cuenta las repercusiones ejercidas sobre los vecinos", y menos aún las repercusiones *generales*. No obstante, hay (más allá del interés global de los hombres que, concebido erróneamente como ya he dicho, no es más que una multiplicación aberrante del interés *aislado*), por el contrario, un punto de vista *general*, a partir del cual la vida es considerada bajo una nueva luz. Sin duda, este punto de vista no implica la negación de los intereses del crecimiento,

pero opone al encegamiento —y a la desesperanza— de los individuos un sentimiento de riqueza extraño, desbordante, benéfico, al mismo tiempo que desastroso. Este interés procede de una experiencia contraria a la que rige el egoísmo. No se trata de la experiencia del individuo preocupado de imponerse por un desarrollo de sus fuerzas personales. Se trata de la experiencia contraria a la vanidad de la preocupación. Los temas de la economía permiten precisar la naturaleza de este interés. Si se consideran en su conjunto los intereses aislados de los poseedores de capital, se percibe inmediatamente el carácter contradictorio de estos intereses. Cada poseedor exige de su capital un interés, lo que supone un ilimitado desarrollo de las inversiones, es decir, un crecimiento ilimitado de fuerzas de producción. Lo que se niega ciegamente en el principio de estas operaciones esencialmente productivas es la cantidad no ilimitada, pero sí considerable, de productos consumidos en pura pérdida Lo que tristemente se olvida en estos cálculos es, sobre todo, que en las guerras debieron de volatilizarse riquezas fabulosas. Esto puede expresarse con más claridad diciendo —paradójicamente— que los problemas económicos, en los que la cuestión, como acontece en la economía "clásica", se limita a la búsqueda del beneficio, son problemas *aislados* o *limitados;* que en el problema *general* reaparece siempre la esencia de la masa viviente, que debe destruir (consumir) sin interrupción cualquier sobrante de energía.

Volviendo al plan Marshall, ahora resulta fácil hacer precisiones. El plan se opone a las operaciones *aisladas* del tipo "clásico", pero no sólo por la agregación de ofertas y demandas colectivas. Se trata de una operación general de lo que existe *en un punto*, es decir, es una renunciación al crecimiento de fuerzas productivas. Tiende a resolver un problema general de lo que, siendo inversión, lo es a fondo perdido. Pero, a pesar de ello, considera al mismo tiempo una utilización final para el crecimiento (se entiende que el punto de vista general implica los dos aspectos), aunque traslada su posibilidad allí donde las destrucciones y el atraso de las técnicas han dejado el campo abierto ante él. En otros términos, lo que aporta el plan es una riqueza condenada.

Existe en conjunto, en el mundo, una parte de recursos ex-

cedentes que no puede asegurar un crecimiento para el que falta el "espacio" (mejor, la posibilidad). Ni la parte que es necesario sacrificar, ni el momento del sacrificio están exactamente determinados. Pero un punto de vista *general* exige que en un tiempo y en un lugar mal definidos el crecimiento sea abandonado, la riqueza negada y descartada su posible fecundación o su inversión rentable.

6. *La presión soviética y el plan Marshall*

De todas formas, hay que destacar una dificultad fundamental. ¿Cómo movilizar los recursos financieros? ¿Cómo escamotear cinco mil millones a la regla del beneficio aislado? ¿Cómo hacer de ellos un holocausto? En este punto hay que insertar el plan en el juego político real —que, como ya he dicho, no es tratado por el trabajo de François Perroux—, a partir de lo cual todo debe ser revisado, aparentemente. François Perroux ha definido el plan como si la aportación estuviera desgajada de la regla ordinaria, como si fuera el efecto del interés común. Sobre este punto no he podido seguirle sin reticencias. El plan puede ser una "inversión de interés mundial", pero también puede ser "de interés americano". No digo que lo sea, pero la cuestión hay que plantearla. También pudiera ser que, siendo en principio de interés mundial, se incline en el sentido de lo americano.

Teóricamente, el plan es una profunda negación del capitalismo. En este sentido restringido, nada hay que corregir en el planteamiento propuesto en el análisis de François Perroux. Pero, ¿de hecho?

Todavía no hay hecho[77]. Limitémonos a plantear la cues-

77. El autor parece querer decir que, en el momento de escribir *La parte maldita*, el plan Marshall no era más que un mero proyecto político o, tal vez, que aún no se había cumplido en su totalidad. Como se sabe, la posibilidad del plan fue comunicada a la opinión mundial durante el discurso que el general George C. Marshall, a la sazón secretario de Estado de los Estados Unidos, pronunció en la universidad de Harvard en junio de 1947. El presidente Truman firmó la ley que puso en vigor el *European Recovery Program* el día 2 de abril de 1948.

tión. Es posible que, al querer negarse a sí mismo, el capitalismo revele en un mismo movimiento que, si no ha podido evitarlo es porque no ha tenido fuerza para ello. El plan es, por tanto, para el mundo americano, cuestión de vida o muerte.

Este aspecto del mundo moderno escapa a la mayor parte de quienes tratan de comprenderlo. Paradójicamente, la situación está influida por el hecho de que sin el saludable temor a los soviets (o a cualquier amenaza análoga), aquí no habría plan Marshall. Verdaderamente, la diplomacia del Kremlin tiene la llave de las arcas americanas. Paradójicamente, es la tensión que ella mantiene en el mundo lo que determina los movimientos. Desde estas afirmaciones es fácil llegar hasta el absurdo, pero puede decirse que sin la URSS, sin la política de tensión en la que se mantiene, el mundo capitalista seguramente no evitaría la parálisis. Esta verdad domina la evolución presente.

No es seguro que el régimen soviético, actualmente, responda a las necesidades económicas del mundo en general. Se puede imaginar, en todo caso, que una economía pletórica no recurra, necesariamente, a la organización dictatorial de la industria. Pero la *acción política* de la Unión y del Kominform es necesaria para la economía mundial. La acción es aquí la consecuencia, no solamente de una diferencia de superestructura (de sistema jurídico de producción), sino de nivel económico. En otros términos, el régimen político en un punto, el mundo ruso, traduce la desigualdad de recursos (del movimiento de la energía) por una agitación agresiva, una extrema tensión de la lucha de clases. Como quiera que sea, esta tensión es favorable a una distribución menos desigual de los recursos, a una circulación de las riquezas que la desigualdad de nivel creciente paralizaba. El plan Marshall es la consecuencia de una agitación obrera, la cual se esfuerza por evitar a través de una elevación del nivel de vida occidental.

La oposición comunista al plan Marshall prolonga el mo-

La ley preveía que el plan duraría cuatro años, plazo durante el cual los Estados Unidos transferirían a la Europa *occidental* la cantidad de 24.000 millones de dólares. El plan finalizó el día 31 de diciembre de 1951. (N.T.)

vimiento inicial. Tiende a impedir su ejecución, pero, en contra de la apariencia, intensifica el movimiento que combate. Lo intensifica y lo controla. La ayuda a Europa, en principio, introduce la posibilidad, plantea la necesidad de una injerencia americana, pero la oposición soviética hace difíciles la irregularidad y el exceso, arriesgando convertirla en una conquista. El sabotaje, por supuesto, podría atenuar sus efectos. Pero, en contrapartida, aumenta el sentimiento de necesidad, cuando no de miseria, que asegura una ejecución menos reticente.

Nunca se destacará demasiado la importancia de estos movimientos de repercusión, los cuales tienden a la transformación profunda de la economía. No es seguro que sus resultados sean suficientes, pero estos cambios paradójicos prueban que las contradicciones del mundo no serán necesariamente resueltas por medio de la guerra. De una forma general, socialista o comunista, la agitación obrera tiende, de hecho, a la evolución pacífica, sin revolución, de las instituciones económicas. Un primer error consiste en creer que una agitación moderada, reformista, sería suficiente. Si la agitación, revolucionaria por el hecho de la iniciativa comunista, no tomara un carácter amenazante, jamás habría ya evolución en el mundo. No obstante, también sería un error creer que el único efecto positivo del comunismo sería la toma del poder. Incluso en prisión, los comunistas continuarían "cambiando el mundo". Por sí mismo, un efecto como el plan Marshal es considerable, aunque no deberíamos ver en él un límite. La competición económica resultante de la acción subversiva podría provocar, más allá de los cambios en la distribución de la riqueza, el cambio, más profundo, de las estructuras.

7. *Cuando la amenaza de guerra se mantiene sólo para poder "cambiar el mundo"*

En primer lugar, el plan Marshall tiende a la elevación del nivel de vida. (Incluso puede tener como repercusión la elevación del nivel de vida soviético a expensas del aumento de fuerzas productivas). Pero la elevación del nivel de vida no es un derivativo suficiente, en las condiciones capitalistas, para

el aumento continuo de fuerzas productivas. El plan Marshall es también, ante todo, un medio *exterior al capitalismo* para elevar el nivel de vida. (A este respecto, no es relevante el hecho de que el efecto tenga lugar fuera de América). De esta forma, se inicia un *deslizamiento* hacia una estructura menos diferente a la de la URSS, hacia una economía relativamente estática, únicamente posible a partir del momento en el que, frenado el crecimiento de fuerzas productivas, la acumulación capitalista y el beneficio consecuente no tuvieran ya el margen preciso. Por lo demás, la forma de la ayuda a Europa no es el único indicio de una evolución que favorece, en general, la agitación obrera. Los Estados Unidos se debaten entre contradicciones insolubles. Defienden la libre empresa, pero al hacerlo, aumentan la importancia del Estado. No hacen más que caminar, tan lentamente como pueden, hacia el punto en el que se formó la URSS.

La resolución de los problemas sociales no provoca ya agitaciones callejeras y estamos lejos de los tiempos en los que los pueblos en expansión, desprovistos de recursos económicos, eran propensos a la invasión de regiones más ricas. (Por otra parte, las condiciones militares se comportan en nuestros días, al contrario que en el pasado, en favor de los ricos). Por lo tanto, las consecuencias de la política al margen de las guerras tienen un interés de primera magnitud. No podemos estar seguros de que nos preservarán del desastre, pero son nuestra única posibilidad. No podemos negar que, en muchas ocasiones, la guerra haya precipitado la evolución de las sociedades. Además de la propia Unión Soviética, nosotros mismos, nuestra libertad de espíritu, nuestras relaciones sociales menos rígidas, nuestras industrias y nuestros servicios nacionalizados son los resultados de dos guerras que han estremecido a Europa. Y es incluso verdad que salimos de la última guerra con una población mayor. En conjunto, los niveles continúan en vías de mejoramiento. No obstante, rechazamos lo que una tercera guerra nos traería, que sería la irremediable reducción del globo al estado de Alemania en 1945. En lo sucesivo, tenemos que contar con una evolución pacífica, sin la cual la destrucción del capitalismo sería al mismo tiempo la de las *realizaciones* del capitalismo, la paralización del desarrollo industrial y la desaparición del

sueño socialista. Desde ahora debemos esperar de la amenaza de la guerra lo que ayer hubiera sido inhumano, pero correcto, esperar de la guerra. Esto no es tranquilizante, pero no hay otra elección.

8. *La "paz dinámica"*

Nosotros solamente debemos hacer que se tenga en cuenta un principio claro en la base de los juicios políticos.

Si la amenaza de guerra obliga a los Estados Unidos a dedicar lo esencial del excedente a las fabricaciones militares sería vano hablar aún de evolución pacífica; prácticamente la guerra tendrá lugar con toda seguridad. *Solamente en la medida en la que la amenaza de guerra les obligue a dedicar, a sangre fría, una parte importante del excedente —sin contrapartida— a la elevación del nivel de vida mundial, los movimientos de la economía darán una salida diferente a la guerra al excedente de energía producido, y la humanidad irá pacíficamente hacia la resolución general de sus problemas.* No se trata de decir que la ausencia de desarme significa la guerra, pero la política americana duda entre dos líneas: o rearmar a Europa con un nuevo préstamo-arrendamiento o utilizar, al menos parcialmente, el plan Marshall para el equipamiento militar. El desarme, en las condiciones presentes, es un tema de propaganda, no es en absoluto una vía de salida. Pero si los americanos renuncian a la especificidad del plan Marshall, al empleo de una parte del sobrante para fines no bélicos, el excedente estallará allí donde ellos hayan decidido que estalle. En el instante de la explosión será posible decir: la política de los soviets ha hecho inevitable el desastre. Este consuelo no sólo será ridículo, sino también mendaz. Desde este momento hay que afirmar en sentido contrario, que dejar al excedente de las fuerzas productivas la única salida de la guerra exige tenerlo en cuenta asumiendo la responsabilidad. Es cierto que la URSS pone a América frente a una dura prueba. Pero, ¿qué sería este mundo si la URSS no estuviera ahí para despertarlo, para ponerlo a prueba y forzarlo a "cambiar"?

He presentado las consecuencias ineluctables de un arma-

mento precipitado, pero ello no equivale a pronunciarse por el desarme, cuyo solo pensamiento es irreal. Un desarme está tan lejos de lo posible que no podemos ni siquiera imaginar los efectos. Se calcula mal hasta qué punto es inútil aconsejar a este mundo la calma. La calma y el reposo no podrían ser, en rigor, más que la antesala de la guerra. Sólo una PAZ DINAMICA[78] responde a la evidente necesidad de cambio. Esta es la fórmula que puede enfrentarse a la voluntad revolucionaria de los soviets. Y la PAZ DINAMICA significa que esta voluntad decidida mantiene un estado de amenaza de guerra y el armamento de los campos enfrentados.

9. *La realización de la humanidad unida a la de la economía americana*

Dicho esto, es lógico que sólo la elección de los métodos americanos implica una evolución pacífica. El gran mérito de Albert Camus es haber mostrado tan claramente la imposibilidad de una revolución sin guerra, al menos de una revolución clásica. Pero no es necesario ver encarnada en la URSS una voluntad inhumana, ni en la política del Kremlin la obra del mal. Es cruel desear la expansión de un régimen que reposa en una política secreta, en la represión del pensamiento y en numerosos campos de concentración. Pero no habría en el mundo campos soviéticos si un inmenso movimiento de masas humanas no hubiera respondido a una necesidad apremiante. Sería inútil, de todas formas, aspirar a la *conciencia de sí mismo* sin percibir el sentido, la *verdad* y el valor crucial de la tensión mantenida en el mundo por la URSS. (Si faltara esta tensión sería absolutamente inútil tratar de sosegarse, pues habría, más que nunca, lugar para temer. Quien se deja cegar por la pasión y no ve en la URSS más que la desmesura, cae en una desmesura equivalente, al menos en el sentido de la ceguera: renuncia a la plena lucidez a través de la cual el hombre tiene, por fin,

78. Para emplear la fórmula de Jean-Jacques Serván-Schreiber. Ver *L'Occident face a la paix,* notable serie de artículos publicados en *Le Monde* los días 15, 16, 17 y 18 de enero de 1948.

posibilidad de ser *conciencia de sí mismo.* Por supuesto la *conciencia de sí mismo* no está menos excluida dentro de los límites de la esfera soviética. Por otra parte, esta conciencia no podría unirse a algo ya dado, implica un cambio rápido[79], bajo el golpe de la amenaza y un éxito de la parte dominante del mundo. En contrapartida, se encuentra desde ahora implicada en una elección *ulterior* de la democracia americana y no puede más que recurrir al éxito de la guerra. El punto de vista nacional está descartado[80].

10. *La conciencia del fin último de las riquezas y la "conciencia de sí mismo"*

Es, sin duda, paradójico relacionar con estas determinaciones totalmente exteriores una verdad tan íntima como la de la *conciencia de sí mismo* (del retorno del ser a la soberanía plena e irreductible)[81]. Sin embargo, es fácil darse cuenta del profundo sentido de estas determinaciones —y de todo este libro— cuando uno vuelve a encontrar, sin tardanza lo esencial.

La paradoja, como es lógico, se lleva al extremo por el hecho de que la política considerada a partir de la "economía internacional dominante" no tiene como finalidad más que un crecimiento del nivel mundial[82]. Esto es, en cierto sentido, decep-

79. Como indica J.J. Servan-Schreiber y como tienden a pensarlo avanzados intelectuales americanos, se puede esperar una apreciable y rápida transformación de la situación interior de los Estados Unidos debido a la espectacular subida de una nueva fuerza política: los sindicatos.

80. ¿Por qué negar el hecho de que no puede haber iniciativa alguna de independencia en sentido profundo por parte de otros países que no sean la URSS o los USA? Lo contrario sólo tiene sentido ya en la polémica diaria.

81. Que es la libertad instantánea, independiente de una tarea antes de ser realidad.

82. Y digo bien, *mundial.* En este sentido la última orientación de la política americana, indicada en el "plan Truman", tiene ya el sentido del mismo plan Marshall. Parecerá absurdo, naturalmente, percibir una solución del problema de la guerra en el orden de estas me-

cionante, pero también es el punto de partida y la base, no la plena consecución, de la *conciencia de sí mismo.* Esto debe ser puesto de manifiesto de modo suficientemente claro.

Si la *conciencia de sí mismo* es esencialmente la plena posesión de la intimidad, hay que recordar el hecho de que toda posesión de la intimidad lleva al engaño[83]. Un sacrificio no puede basarse más que en una *cosa* sagrada. La *cosa sagrada* exterioriza la intimidad, muestra hacia fuera lo que en verdad está dentro. Por este motivo, la *conciencia de sí mismo* exige, finalmente, que en el orden de la intimidad no ocurra nada. No se trata, en absoluto, de eliminar lo que subsiste. ¿Quién hablaría de suprimir la obra de arte o la poesía? Pero un *punto* ha de ser puesto en evidencia, de forma que la estricta lucidez coincida aquí con el sentimiento de lo sagrado. Esto supone la reducción del mundo sagrado al elemento más absolutamente opuesto a la *cosa,* es decir, a la pura intimidad, lo cual equivale, de hecho, como en la experiencia de los místicos, a una contemplación intelectual "sin forma y sin modo", muy diferente a las apariencias seductoras de las "visiones", de las divinidades y de los mitos. Esto significa, precisamente, bajo el punto de vista de este libro, decidir en un debate fundamental.

Los seres que somos no están dados de una vez por todas. Aparecen expuestos al crecimiento de sus recursos de energía. Más allá de la simple subsistencia, la mayor parte del tiempo hacen de este crecimiento su objetivo y su razón de ser. Pero en esta subordinación al crecimiento, el ser dado pierde su autonomía, se subordina a lo que será en el futuro en función del crecimiento de sus recursos. De hecho, el crecimiento debe situarse con relación al instante en el que se resolverá en pura pérdida. Pero este es, precisamente, el trance difícil. La conciencia, en efecto, se opone a ello en el sentido de que trata de aferrarse a algún objeto de adquisición, a *alguna cosa,* no a la

---

didas económicas. A decir verdad, estas medidas, incluso consecuentes, no harían más que suprimir la necesidad, no la posibilidad de la guerra. Pero la terrible amenaza de los armamentos actuales ayudan a lo que podría bastar en principio. De todas formas no se podría hacer más.

83. Véase anteriormente, 4.ª parte, cap. II, *El mundo burgués.*

nada del puro gasto. Se trata de llegar al momento en el que la conciencia dejará de ser conciencia de *alguna cosa.* En otros términos, tomar conciencia del sentido decisivo del instante en el que el crecimiento (la adquisición de *alguna cosa*) se resolverá en gasto es exactamente la *conciencia de sí mismo,* es decir, una conciencia que no tiene nada por objeto[84].

Allí donde la lucidez es posible, este perfeccionamiento ligado a la salida de una adecuación elevada de los niveles de vida, tiene el valor de una *puesta en su lugar;* sería comparable, en cierto sentido, al paso del animal al hombre (de cuyo proceso sería, además, el último acto). Todo acontece, según esta manera de ver, como si el objetivo final estuviera dado. Todo, en fin, se pone en su lugar y responde al objeto asignado. Ciegamente, Truman estaría haciendo hoy los preparativos de la última —y secreta— apoteosis[85].

Pero esto es, evidentemente, ilusorio. Más abierto, el espíritu discierne en lugar de una teología caduca la verdad que sólo el silencio no traiciona.

84. Sino sólo la pura intimidad, lo que no es una cosa.

85. Con lo que llegaría el momento en que la pasión no sería nunca más un factor de inconsciencia. Algunos dirán que esto es lo que sólo un loco puede percibir en los planes Marshall y Truman. Yo soy ese loco, sobre todo en el sentido en que, una de dos: O la operación fracasará y el loco que soy yo se perderá en un mundo que no será menos insensato que él; o tendrá éxito, y entonces el loco, en efecto, llegará a la *conciencia de sí mismo* de la que hablo, porque cuando la razón es conciencia no es plenamente consciente más que si tiene por objeto lo que es reducible. Me excuso por introducir aquí consideraciones relativas a un hecho preciso, esto es, que el autor de este libro de economía se sitúa, además (por una parte de su obra), a continuación de los *místicos* de todos los tiempos (pero no por eso es menos ajeno a todas las presuposiciones de los diferentes místicos, a los cuales no se enfrenta más que con la lucidez de la *conciencia de sí mismo*).

EPILOGO

LA TEORIA DEL EXCEDENTE MEDIO SIGLO DESPUES

A la atenta lectura de *La noción de gasto* (1933) y de *La parte maldita* (1949) sólo debería seguir el silencio propiciador de la reflexión de cada lector. Si me atrevo a desobedecer esta sabia norma es porque quisiera que mi reflexión sirviera para insistir en lecturas sucesivas. A mí al menos, la primera no me bastó. Como traductor, me he visto obligado a leer el libro numerosas veces y puedo asegurar que siempre he captado un nuevo matiz, que la vez anterior se me había escapado. Exagerando, podría decir que este libro de Georges Bataille es una de esas obras de pensamiento para cuya plena comprensión el lector tendría que emplear tantos años como su autor empleó en escribirlo: en este caso, dieciocho.

Tan dilatado período de tiempo lleva a Georges Bataille a pedir prudencia a sus posibles críticos. "Hacer objeciones irrefutables a concepciones nuevas es una tarea fácil", afirma en el prólogo a *La parte maldita*. Es ésta una afirmación de cuyo acierto no dudo. Cuando sólo había realizado mis primeras maniobras de acercamiento al libro y presumía que ya lo había asimilado, cedí al impulso de escribir un trabajo titulado *La teoría del excedente de Georges Bataille. Análisis crítico de un posible paradigma económico* (Universidad Complutense, Mayo

1986). Hoy, apenas un año después, tendría que revisar la crítica realizada en aquel momento y procurar situarla en el nuevo nivel de comprensión, que, mientras tanto, creo haber alcanzado.

Pero ello no quiere decir que ahora tenga la certeza de haber comprendido plenamente el pensamiento de Bataille. Por esta razón, es posible que cualquiera de las afirmaciones que sobre él realice hoy podrían ser objeto de rectificación en el futuro.

Convencido de ello como estoy, ¿qué podría decir sobre el pensamiento *económico* de Bataille sin tenerme que desdecir mañana? El pensamiento escrito tiene el inconveniente de que no puede ser modificado, capta tan sólo un instante del flujo imparable de las ideas, tal vez el menos merecedor de recuerdo. Cambiaría encantado estos torpes comentarios por la charla apasionada con el lector que me diera el más mínimo pretexto para ello. Sería la ocasión de expresar sin cortapisas el entusiasmo que siento por los planteamientos de Bataille. No se piense, sin embargo, que el mío es un entusiasmo acrítico; ni muchísimo menos. Lo que acontece es que, según el momento, mis reflexiones surgen a favor de Bataille o contra Bataille, pero siempre desde Bataille. De ahí que siga pensando, como hace un año, que la teoría del excedente tiene potencialidad suficiente para convertirse en un nuevo paradigma científico: el paradigma de la abundancia.

¿Pero cómo puede afirmarse de una obra como ésta, que postula que el planeta Tierra *padece* problemas de abundancia, que es una obra de economía, cuando hasta el más lerdo sabe que la economía es una ciencia cuyos desarrollos descansan en el postulado de la escasez? El mismo Bataille afirma que los dos ensayos que contiene este libro versan sobre economía y, más concretamente, sobre *economía general*. Jean Piel, continuador de la revista "Critique", fundada por Georges Bataille en 1946, dice que el autor de *La parte maldita* es "... el precursor de la teoría del don en la vida económica moderna y de la economía generalizada...". D. Hollier, T. Klossowski, M. Leduc, H. Ronse y J. M. Rey, prepararon las Obras Completas de Bataille, editadas por Gallimard en 1970. La presentación corrió

cargo de Michel Foucault. Se trata de diez volúmenes divididos en cuatro bloques. Los tomos I y II recogen sus primeros escritos, algunos de ellos no editados hasta entonces. Los tomos III y IV se dedican a las obras *literarias*. Los tomos V y VI contienen las obras *filosóficas* y los cuatro restantes los ensayos sobre *economía*, de los cuales los dos que se recogen en este libro son los más importantes. Bataille, el autor más difícilmente clasificable de nuestro siglo, podría haber quedado catalogado como un literato que filosofa y se interesa por la economía. Cualquier otra combinación de estos tres elementos sería posible: Bataille "es" un filósofo que traduce su pensamiento especulativo en obras de literatura y de economía. Tales definiciones por combinatoria de la obra de Bataille tienen el inconveniente de que parten de una división convencional de la ciencia, apta sólo para clasificar los libros de una estantería. Para analizar las dos obras que se incluyen en este libro tendríamos que haber estudiado toda la producción de Bataille y luego tratar de situarla en el contexto de su vida y de su época. Un esfuerzo que todavía no ha hecho nadie (que sepamos). Personalmente estoy convencido de que es un esfuerzo que habrá que hacer; ese día asistiremos al redescubrimiento de uno de los pensadores más apasionantes y originales de nuestro siglo. Estoy convencido de que la tarea será ardua. Quien la lleve a cabo tendrá que luchar hasta la desesperación con su endemoniado estilo literario y con la no menos endemoniada mezcla de enfoques multidisciplinarios (física, antropología, biología, economía, historia...).

Pero aún no he contestado a mi propia pregunta. ¿Es Bataille un economista? O, por mejor decir, ¿escribió Bataille obras de economía? Evidentemente, Bataille no fue un economista titulado y colegiado. Se graduó en filología y ejerció como archivero-paleógrafo en la Biblioteca Nacional de Francia.

Pero poca capacidad de explicación tienen estos datos sobre titulación y profesionalidad para conocer la obra de Bataille. En general, quienes hasta ahora han escrito sobre el pensamiento de Georges Bataille, suelen partir del análisis de sus experiencias vitales. Se ha dicho que toda la obra de Bataille parece brotar de sus excepcionales vivencias. A pesar de ello es muy

poco lo que sabemos de su vida. Al parecer, vivió una infancia traumática, tenía una salud precaria, tanto física como psíquica, sufrió una adolescencia atormentada por problemas de fe, educado en el ateísmo se convirtió al catolicismo y pasó un período de reclusión voluntaria en un convento benedictino, donde pensó hacerse monje después de haber sufrido una especie de crisis mística. Repentinamente abandonó el cenobio, se casó y abrazó la vida turbulenta del noctámbulo. Militó en el movimiento surrealista de André Breton con el que pronto rompió de un modo especialmente violento. Su primera obra la escribió con seudónimo, Lord Auch, tal vez por tratarse de una narración erótica. A los treinta años, Bataille es ya uno de los intelectuales mejor dotados de su generación. El erotismo, el lirismo cosmogónico y la filosofía de lo sagrado eran los temas que atraían su atención y que es posible encontrar en toda su obra. Conocía profundamente el pensamiento de Friedrich Nietzsche de quien afirmó: "Me parece que no es posible decir nada más". Fue un asiduo frecuentador de los más sórdidos burdeles y, en uno de ellos, quiso fundar una revista en cuyo consejo de redacción figuraran las pupilas. Según Michel Leiris, Bataille era un hombre de gran elegancia personal, de intensos ojos azules y envidiable dentadura de "animal de los bosques", que descubría con cierta frecuencia para reírse con sarcasmo. Aborreció siempre el academicismo, tuvo un marcado espíritu inconformista y fue un encendido defensor de la (sub)cultura del *mal*. Estuvo sometido a tratamiento psiquiátrico en la consulta del psicoanalista Borel, participó en los movimientos intelectuales de izquierda próximos al trotskismo, fundó y dirigió numerosas revistas, entre las que quisiera destacar *Acephale* (1936) porque su título me parece altamente expresivo del pensamiento de Bataille. Así podría continuar desgranando el rosario de la vida y la obra de este heterodoxo nacido, muerto y olvidado en un país con tanta tradición de "malditismo" como Francia. Niño desgraciado, joven turbulento, hombre insatisfecho y ser eternamente angustiado, hay que suponer que su vida, sus vivencias, tienen que haber conformado su pensamiento, en el que late una concepción del mundo ciertamente revolucionaria. Pero me temo que si se sigue en esta dirección

poco avanzaremos en el conocimiento de sus formulaciones teóricas. Hay que abandonar, ya, este planteamiento, y empezar a estudiar sus ideas al margen de su biografía. Hay que acercarse a su obra considerándola como una muestra más de lo que Karl R. Popper ha llamado *conocimiento objetivo*. "Llamaré 'objetivo' —dice Popper (1972)— o 'propio del tercer mundo' al enfoque desde el punto de vista de los productos (teorías y argumentos) y 'subjetivo' o 'propio del segundo mundo' al enfoque del conocimiento científico desde el punto de vista conductista, psicológico o sociológico". Hasta ahora, los acercamientos a la obra de Bataille se han hecho, en general, con este último enfoque, un enfoque que, por ser causal puede parecer más científico que objetivo, pero, como afirma Popper contundentemente: "Sostengo que se trata de un argumento equivocado". Pues bien, debo sostener y sostengo que, utilizando el enfoque "objetivo" que propugna Popper, hay que decir que Bataille no escribió obras que puedan ser consideradas como de economía. De acuerdo con la desenfadada definición de Gunnar Myrdal, economía es lo que hacen los economistas. Luego si Bataille no era economista, como he dicho antes, mal podría colaborar aportando materiales de *conocimiento objetivo* propio de la ciencia económica.

El mismo Bataille reconoce en el prólogo a *La parte maldita* que su libro "no contemplaba los hechos como los economistas cualificados". Este ensayo, que él acometió pensando que sería el primero de una serie sobre "economía general", aborda, en palabras de Bataille "al margen de disciplinas específicas, un problema que aún no ha sido planteado como es debido, como la clave para todos aquellos que desde cualquier disciplina se ocupan del movimiento de la energía en la Tierra —desde la física del globo a la economía política, pasando por la sociología, la historia y la biología".

No parece necesario insistir más. Bataille no es un economista, ni escribió obras de economía. Pero Bataille es consciente de que *La noción de gasto* y su desarrollo, *La parte maldita*, constituyen el conjunto más ambicioso de toda su obra, como es consciente de que no logró darle una forma acabada.

De todos modos, en estos momentos, no tiene demasiado

interés saber si podemos considerar o no este libro de Bataille como un libro de economía. Tampoco tiene más importancia saber que el libro no es perfecto. La importancia del pensamiento de Bataille radica en su descomunal capacidad de sugerencias, de atisbos con rasgos de genialidad. Como dice Alexandrian, "Georges Bataille ha sido el gran *lanzador de ideas* de la literatura contemporánea; escribió de la misma manera que se echan las suertes a los dados. De donde se siguió una enseñanza dispersa, compuesta de relámpagos de pensamiento y de rupturas de lenguaje, de iluminaciones opacas y de obscuridades radiantes" (*Georges Bataille y el amor negro,* en "Los libertadores del amor", Ruedo Ibérico, Barcelona, 1980). De la literatura, sí, y de la economía, añadiría yo, aunque desde fuera de ella. Desde la aparición de "La estructura de las revoluciones científicas", la obra seminal de Thomas S. Kuhn (1962), sabemos que los paradigmas científicos surgen entre los muy jóvenes o entre quienes se encuentran al margen de una determinada ciencia. Bataille no sólo era relativamente joven (tenía menos de treinta años) cuando empezó a interesarse por los temas que desarrolla en este libro sino que también se encontraba, como he dicho, al margen de la economía cualificada, o, para decirlo en términos kuhnianos, no era miembro de la comunidad de economistas, ni participaba de su (relativo) consenso mutuo.

Georges Bataille estuvo motivado por sus propias vivencias en la conformación de su pensamiento. El enfoque subjetivo lo ha demostrado hasta la saciedad, pero, como aduce Karl R. Popper, "en todas las ciencias se procede de los efectos a las causas. El efecto plantea el problema y el científico intenta resolverlo construyendo una hipótesis explicativa".

El problema no es averiguar las vías a través de las cuales llegó Georges Bataille a formular la teoría del excedente que desarrolla en este libro, sino qué lugar podría ocupar, "a posteriori", en el contexto de las ideas y las doctrinas económicas. [1]

Para ello es inevitable recordar brevemente la evolución

1. O de la biología y la física. Pero nosotros nos centraremos en las primeras.

del pensamiento económico. Aceptando la convención de que la economía moderna tiene su origen en Adam Smith y su primer intento de formalización en David Ricardo, podemos decir que los primeros economistas conciben el problema económico a largo plazo y lo centraban en la determinación de las leyes que explican el crecimiento de la riqueza. La primera ley formulada se refiere a los factores de producción, la tierra y el trabajo, y viene a decir que siendo la tierra limitada y el trabajo no, la única posibilidad de aumentar los productos disponibles radica en el aumento del factor trabajo, operación que podía conseguirse por dos métodos diferentes: aumentando el número de trabajadores, y/o aumentando su habilidad. Para los clásicos, la economía tenía por objeto explicitar cómo varía la producción de un país cuando varía el número de trabajadores y/o su cualificación. Si el soberano se interesara por mejorar la situación económica de sus súbditos y le preguntara cómo conseguirlo a un economista del siglo XVIII y primeras décadas del XIX, éste le recomendaría, sin dudarlo, la adopción de la institución del mercado de libre competencia, única capaz de aumentar la división del trabajo, es decir, su especialización y habilidad. Si a las crecientes habilidades de los trabajadores se unía el crecimiento de la población trabajadora, que el aumento de la producción traería consigo, no cabría duda de que el soberano conseguiría la prosperidad de su país, una prosperidad que tendría lugar permanentemente; y todo ello, no lo olvidemos, sin intervención del soberano, a quien le bastaría con propiciar la creación de un cuerpo de policías o inspectores que dejara actuar en plena libertad *la mano invisible* del mercado. Los clásicos, que pensaban básicamente en su propio país, no dudaban de los efectos beneficiosos para el planeta si todos los países del mundo instituían el mercado de libre competencia a escala nacional y global.

La prosperidad que se alcanzó en el terreno de los hechos fue indudablemente muy grande, pero se limitó a los países que lograron industrializarse en primer lugar. Los demás quedaron relegados al papel de meros abastecedores de recursos primarios.

A partir de 1850, la riqueza acumulada por los países occi-

dentales era ya, con seguridad, muy considerable. Es posible que quienes se dedicaban al análisis económico se percataran de que el énfasis ya no era necesario ponerlo en la producción, sino en el consumo, es decir, no en las leyes que explican cómo aumentar la riqueza sino en cómo gastar la riqueza disponible. Automáticamente, la economía empezó a abandonar los enfoques de largo plazo y sustituirlos por enfoques más a corto. Como es sabido, a corto plazo es menor el número de fenómenos que podemos considerar variables. No sólo la tierra es fija, como pensaban los clásicos, también el trabajo es fijo, a corto plazo, tanto en calidad como en cantidad. El interés por explicar los movimientos demográficos salió entonces del campo de la economía y no fue recogido hasta el nacimiento de la demografía moderna. El análisis económico quedó desde entonces reducido a explicitar las leyes que explican la distribución de una cantidad fija de producto entre los consumidores de manera que las necesidades de éstos, también fijas, quedaran satisfechas de un modo socialmente óptimo. No pretende decirse que en 1871,[2] casi un siglo después de la aparición de la obra de Smith, tuviera lugar un cambio tan drástico y de una manera absoluta. Es obvio que siguió habiendo economistas preocupados por la producción y el largo plazo. Lo que quiere decirse es que, a partir de la fecha señalada, la economía empieza a preocuparse por el consumo y el corto plazo. De cómo aumentar la riqueza se pasó a cómo distribuirla, es decir, a cómo gastarla. De lo que podríamos considerar como el enfoque agregado, nacional o macroeconómico de los clásicos, se pasó al enfoque individualista, *finalista* y microeconómico de los neoclásicos.

Pero, como es obvio, la *sensatez* de las fuerzas sociales terminó por imponerse y de un enfoque del problema desde la perspectiva del consumidor, preocupado por la óptima satisfacción de sus necesidades, enfoque que ha recibido el nom-

2. Año de la publicación de *Theory of Political Economy*, de W. S. Jevons y de *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, de Carl Menger. Tres años más tarde aparece *Elements d'economie politique pure*, de Leon Walras.

bre de revolución *utilitaria*, se fue pasando a enfocar el problema, también, desde la perspectiva del productor, preocupado por el beneficio. Los instrumentos analíticos de la demanda, que habían sido desarrollados para el corto plazo por los *utilitaristas*, que buscaban aumentar el placer de sus congéneres, fueron generalizados y adoptados para el análisis de la producción y de sus costes en términos de desutilidades, es decir, de austeridad y displacer. Cuando esta adaptación ha concluido, la economía consiguió la cota de perfección y acabado más alta de sus dos siglos de existencia. Si la figura de Ricardo destaca entre los clásicos y las de Jevons y Walras entre los primeros neoclásicos, la figura de Alfred Marshall se yergue gigantesca entre los economistas de las primeras décadas del siglo XX; tal vez nunca existirá un momento de tanto esplendor y consenso en la historia del pensamiento económico. La prosperidad que siguió a la primera guerra mundial se atribuyó, entre otros factores, a la cima alcanzada por la economía.

Pero la crisis económica que siguió al hundimiento de la Bolsa de Valores de Nueva York el martes *negro* 29 de octubre de 1929 vino a ensombrecer el panorama durante los años de la llamada Gran Depresión. A la euforia de los años veinte siguió el pesimismo primero y la miseria después en una espiral atosigante. La economía no parecía encontrar remedios contra tan dramática situación y sufrió su primera crisis moderna. La herencia de Marshall fue impiamente criticada por uno de sus más prometedores discípulos: John Maynard Keynes; pero sus críticas no lograron que el Gobierno británico o el de Estados Unidos aplicaran las medidas que el hereje recomendaba insistentemente.

Con el propósito de convencer a los políticos de su tiempo, Keynes publicó en 1936 su obra magna: *Teoría General del empleo, el interés y el dinero*, con la que provocó la más importante revolución que tuvo lugar en el campo de la teoría económica desde 1871. Keynes entendía que la persistencia en la desocupación de los recursos productivos se explica en función de esa misma desocupación, la cual era la causa de la falta de poder adquisitivo traducible en una demanda efectiva capaz de mejorar las alicaídas expectativas empresariales.

Keynes proponía inyectar dinero en el sistema económico por cualquier medio, por absurdo que fuera, como, por ejemplo, abrir hoyos para luego cerrarlos. En otras palabras, sólo provocando la demanda podría remontarse la crisis. Una vez más se vuelve a poner el acento en el consumo, sin cuya existencia es obvio que no tiene sentido la producción, un argumento circular de cuya formulación depende que nos situemos en una o en otra escuela del pensamiento económico, a veces tan cerrilmente opuestas.

Keynes, pues, crítico feroz del pensamiento neoclásico de su tiempo, vuelve a los planteamientos de los primeros neoclásicos, como demuestra su especial veneración por el pensamiento de Jevons. Del mismo modo que Karl Marx, el crítico de David Ricardo, es también un economista clásico, J. M. Keynes, el crítico de A. C. Pigou, es, en el fondo, un economista neoclásico, razón por la cual no tiene nada de extraño que los economistas actuales que siguen esta línea de pensamiento hayan podido deglutir el revolucionario pensamiento keynesiano hasta convertirlo en un caso particular dentro de los planteamientos generales de la línea que reconoce a Walras y a Marshall como sus dos más grandes cultivadores.

Todo esto viene a cuento para recordar que fue en la misma época en la que Keynes estaba desarrollando su *teoría general* cuando Bataille desarrollaba la suya. Y para recordar que fue Bataille quien, tres años antes de la aparición de la *General Theory*, publicó la pequeña y olvidada gran obra que es *La noción de gasto*, en la que se hace una extraña pero profunda crítica de lo que podemos llamar la economía convencional de su tiempo, la que estaba dominada por el magisterio de Alfred Marshall, dedicada "a pleno tiempo" al análisis parcial, tan querido por el conocido pragmatismo anglosajón y su marginalismo utilitarista.

La crítica económica de Bataille se centra en ese particularismo alicorto de la economía y en el concepto de utilidad, un concepto en el que se advierte su quintaesencia científica y, al mismo tiempo, el reflejo de unos valores culturales que ponen la producción y la ganancia por encima del consumo y el gasto.

Cuando Bataille publica en 1949 *La parte maldita*, la obra

y la fama de Keynes, muerto pocos años antes, se había extendido por todo el mundo. Y aunque Bataille sólo lo cita muy de pasada, tenemos que admitir que parece conocer bien su pensamiento. Por ello, no resulta arriesgado afirmar que Bataille debió sentirse de acuerdo con Keynes, a grandes rasgos. Naturalmente Keynes dio a su obra un nivel de formalización y acabado que Bataille no dio a la suya. Pero hay entre ambas obras más de una coincidencia, sin que ello quiera decir que hubiera influencias mutuas. Keynes seguramente no llegó a conocer *La noción de gasto,* tal vez ni siquiera el nombre de su autor. Y aunque Bataille conociera el nombre y la obra de Keynes, es evidente que la *teoría del excedente* no es tributaria en absoluto de la *teoría del empleo.*

Pues, aunque es cierto que hay coincidencias entre ambas obras, las diferencias entre ellas son las que dominan. Keynes se centra en planteamientos propios del economista altamente cualificado que fue, mientras Bataille desarrolla su obra al margen de estos planteamientos. Keynes pone el acento en el consumo para promover la producción y con ella la sociedad basada en la propiedad privada. Bataille, por su parte, destaca el consumo, pero no el consumo que tiene lugar en el proceso de producción, sino el consumo final, la consumición, que se agota en sí misma, el gasto improductivo, incondicional, puro, simbólico y libre, la dilapidación, el derroche, el lujo. La defensa del gasto que hace Bataille no sólo no es una defensa del sistema de producción capitalista, sino que podría generar una amenaza para el sistema imperante. El propósito de Bataille no es ganancia y conservación, sino la pérdida por gusto y la transformación revolucionaria.

Descendiendo a mayores detalles puede decirse que la teoría del excedente de Bataille equivale a una original teoría del desarrollo económico que, hay que decirlo, no sólo no entra en contradicción con las formulaciones de la economía convencional sino que la completa, aportándole lo que le falta, esto es, una explicación del porqué del desarrollo económico.

Como sabemos, la economía no se pronuncia, como tal disciplina científica, sobre este aspecto, sino que lo toma como una aspiración social para cuya consecución aporta las leyes que lo

explican y los instrumentos que estas leyes aconsejan.

La teoría del desarrollo económico de Bataille es un trasunto de su teoría del excedente. Responde por tanto a planteamientos físico-biológicos más que económicos. El desarrollo económico es para Bataille una manifestación más del excedente de energía/materia, de la abundancia que padece el planeta Tierra. Del mismo modo que la vida y la evolución de las especies se explica como una respuesta no planificada al problema de la abundancia, el desarrollo económico sería una respuesta cultural *inevitable* al problema del exceso de recursos que postula la teoría del excedente. Tanto en el campo de la vida como en el de la economía, el crecimiento encuentra siempre un nivel de saturación, debido a que, en este mundo de abundancia generalizada, hay un factor que es escaso y limitante: el espacio terrestre. Pero hay tantos niveles de saturación como niveles de técnica. Si la técnica no progresa, una vez alcanzado el nivel de desarrollo máximo que permite, el excedente no consumido en el crecimiento tendrá que ser destinado, quiérase o no, a la dilapidación y al lujo. La similitud entre la evolución de las especies y el desarrollo económico es perfecta para Bataille y obedece al mismo principio, el que expresa la teoría del excedente. La técnica tiene el poder de ampliar el espacio disponible y por esta razón es un factor de desarrollo biológico y económico para Bataille. Para la economía convencional es un factor de desarrollo en la medida en la que permite aumentar la relación capital/producto y, por su intermedio, igualar la tasa de crecimiento a la tasa demográfica. O, al menos, intentarlo, lo que no parece fácil, como demuestra la historia. Hay que añadir que Bataille es uno de los adelantados de la articulación de los enfoques antropológicos y económicos que hoy cuenta con nombres tan prestigiosos como Maurice Godelier, M. J. Herskovits y Marshall Sahlins, por citar tres cultivadores muy diferentes de esta ya consolidada tendencia.

Como también es de justicia resaltar la concepción de la guerra como la forma suprema y más eficaz de consumición del excedente. Escrita *La parte maldita* poco después del lanzamiento de las dos bombas atómicas que pusieron fin a la segunda guerra mundial, Bataille es consciente de que la tecnología bélica entra en una fase a partir de la cual aumentará tanto la efi-

cacia de esta institución de gasto que recurrir a ella puede eliminar todas las formas de vida en el planeta, al menos las más evolucionadas. Es en este contexto en el que hay que enjuiciar esa entusiasta acogida del plan Marshall que hoy nos resulta tan ingenua y que tanto desmerece del resto de la obra. Da la impresión de que Bataille, al admitir que la guerra ha sido una solución extrema y desesperada en tantas ocasiones históricas, trata de facilitar el desarrollo de instituciones alternativas en la misma línea de la rivalidad y de la violencia, que considera innata en el hombre, de forma que no haya que recurrir nunca más a las confrontaciones armadas. Así es como se nos presenta un Bataille pacifista a ultranza a pesar de que la violencia es el núcleo de su concepción del mundo y del hombre.

Volviendo a la teoría del desarrollo económico que late en estas dos obras de Bataille es posible percatarse de que hay también en ellas una teoría larvada de los ciclos económicos e incluso del nacimiento, desarrollo y muerte de las culturas, a las que compara con organismos vivientes. La teoría del excedente de Bataille es, en definitiva, uno de los últimos ejemplos de aquellas concepciones filosóficas integradas en las que tan pródigo ha sido el pensamiento europeo continental hasta la segunda guerra mundial. Bataille es un evolucionista convencido, como demuestra la secuencia de modelos de cultura que nos ofrece en *La parte maldita*. Pero hoy el pensamiento evolucionista está totalmente superado. No hay, como resalta Michel Foucault, sociedades primitivas y sociedades desarrolladas. Tan sólo sociedades que *creen* que progresan y sociedades que *creemos* estancadas y que ellas mismas *creen* que siguen siendo fieles a sus orígenes. Pero cualquier modelo de sociedad que tomemos cuenta con elementos a través de los cuales es posible constatar su elevado grado de antigüedad y sofisticación. Si Bataille hubiera dedicado más atención a la circularidad de la actividad económica habría advertido que las sociedades que él creyó que ponían el énfasis en el gasto improductivo y no en la producción, estaban fomentando la riqueza a través de la consumición a la que se destina. Como no puede por menos que ocurrir por tratarse de sociedades *aisladas*. No es en las sociedades llamadas primitivas en las que podemos encontrar ejemplos de instituciones de gasto sobredimen-

sionadas con respecto a las dedicadas a la producción. Para encontrar algo parecido a lo que buscaba Bataille habrá que esperar aún muchos años, tal vez siglos.

Pero resulta chocante que, a pesar de sus errores, quien se adelantó en un cuarto de siglo a la formulación de las teorías sobre la "madurez económica" y sobre la conveniencia de adoptar una tasa cercana a cero de crecimiento económico siga siendo un autor prácticamente desconocido para muchos economistas profesionales. El grupo que podemos llamar "nuevos fisiócratas", economistas que utilizan las leyes de la termodinámica para resaltar aún más el paradigma de la escasez de la economía convencional, reconoce en estas dos obras de Bataille un ejemplo destacado de una forma del pensamiento económico que se basa en los principios de la física y la biología. Pero basta recapacitar en las consecuencias lógicas de la teoría del excedente de Bataille para percatarse de que, aunque es cierto que hace "economía desde la física", es evidente que la física le lleva a la concepción de un mundo abundante, incluso a pesar de la entropía.

El concepto de *excedente* es, por otra parte, de uso frecuente entre los economistas. Pensemos en el término *excedente* en la obra de Alfred Marshall, aplicado tanto al consumidor como al productor, utilizado todavía en la actualidad por quienes se dedican al análisis coste-beneficio. Con un sentido netamente macroeconómico, el término excedente aparece de nuevo en 1957, esta vez en el pensamiento de un economista de la escuela marxista como Paul A. Baran. Para este economista, "el excedente económico real es la diferencia entre la producción real generada por la sociedad y su consumo efectivo corriente" (*La economía política del crecimiento*, F.C.E., México, 1975, p. 333). En este sentido, el concepto de excedente es consustancial al paradigma de la escasez. La escasez sólo puede ser combatida generando riqueza, produciendo los bienes y servicios aptos para no sucumbir por inanición. Evidentemente, entre el concepto de excedente de Bataille y el de Baran no hay más parecido que el literal. La diferencia proviene de los términos que se comparan. Mientras Bataille se refiere a la energía/materia que soporta el planeta, Baran considera tan sólo el producto nacional

bruto de un país concreto. Tampoco el concepto de consumo coincide. Bataille considera tanto el consumo final (la consumición) como el consumo intermedio (la utilización industrial, esto es, con pretensiones productivas de una parte de la producción del período anterior) y Baran tan sólo lo que hemos llamado consumición.

Con esto podemos volver a insistir en las fuertes divergencias que existen entre los planteamientos de Bataille, a los que más que economía generalizada habría que llamar *economía globalizada*, y los que son habituales entre los economistas cualificados. Pero después de la lectura del libro de Bataille debería quedar demostrado que no existe en él intento alguno de suplir el pensamiento económico convencional, sino la aspiración a colocarlo en un punto de vista superior, el planetario. Un punto de vista cuya adopción es ya urgente. La conquista del espacio, ese forzamiento del *efecto extensión* al que la humanidad se ve llevada en un nuevo y *desesperado* intento por retrasar el *efecto dilapidación o lujo*, ha roto lo que quedaba de las maltrechas fronteras nacionales, y ello conducirá, más pronto o más tarde, a superar los puntos de vista fragmentarios propios de los estados nacionales, *aislados* y rivales entre sí. Si se reflexiona por esta vía, cabe preguntarse si el paradigma de la escasez que soporta la economía política no debería quedar relegado al estudio de las economías nacionales, debiendo fundarse sobre el paradigma de la abundancia que preconiza Bataille el estudio de esa realidad nueva y cada vez más presente que es el globo, el planeta, superadora del aislamiento en el que han vivido los hombres desde su origen.

Quizás resulte desmedido lo que acabo de decir. Tal vez no sea bueno soñar, quiero decir soñar demasiado. Al margen de sueños más o menos utópicos, la misión de los científicos en general, y de los economistas en particular, debería consistir, en el caso de este libro de Bataille, en situarlo en el contexto del conocimiento objetivo y elaborar las refutaciones a que haya lugar.

Entre las muchas líneas de refutación se me ocurre una, la que consistiría en recopilar el material estadístico necesario con el fin de averiguar si, efectivamente, como afirma Bataille, la acumulación de riqueza equivale a un polvorín que saltará un día

u otro por los aires si no se procede a su consumición, a su gasto libre, inútil, improductivo. La tarea no es fácil. Tal vez el mero hecho de acometerla sería ya una forma de promover el gasto improductivo que preconiza Bataille como fórmula de *salvación* de la humanidad. En este contexto, propondría una línea de investigación que podría ser apasionante para un equipo de historiadores y de economistas. Me refiero al estudio de la experiencia vivida por la Villa Imperial de Potosí, con la pretensión de refutar la teoría del excedente de Bataille. Como demuestra Lewis Hanke (*Arbor*, n.º 122, febrero 1956, pp. 170-188) los españoles tuvieron noticia de la riqueza escondida en el *Cerro* de Potosí hacia 1545. En 1570, el enclave era ya el asentamiento de 120.000 personas; en 1650 se había pasado a 160.000; pero, en esta fecha, ya hacía casi veinticinco años que había comenzado su decadencia. El caso de Potosí podría servir como base de un estudio en *modelo reducido* de los efectos de la acumulación de la riqueza. En unos ochenta años, la Villa pasó de ser un lugar perdido en el Alto Perú (la actual Bolivia) a convertirse en la ciudad más rica, próspera y famosa del mundo. La fiesta de la coronación de Felipe II duró 24 días y costó 8 millones de pesos (L. Hanke, ob. cit.). Las obras hidráulicas absorbieron grandes cantidades de dinero. Las escuelas de baile, las casas de juego, los teatros y otros espectáculos fueron también objeto de gasto por la sociedad potosina.

El intento de refutación de la teoría del excedente de Bataille tiene en el ejemplo de Potosí una oportunidad singular que no debería ser desaprovechada. Pero, bien mirado, la refutación de la teoría de Bataille tendría que hacerse a escala planetaria por ser Potosí, y cualquier otro ejemplo similar, un sistema *aislado* a pesar de sus conexiones con el resto del mundo. La tarea sería, por tanto, inabarcable, aparte de que, en el caso de que se acometiera, podemos adelantar, sin temor a equivocarnos, que la teoría sería no sólo refutada, sino también calificada como adoleciente de graves fallos científicos. Esto es así porque la refutación se llevaría a cabo, como es de esperar, desde el paradigma de la escasez, radicalmente opuesto al de la abundancia que late en la teoría de Bataille. A pesar del chispazo de optimismo con el que termina *La parte maldita*, medio siglo después

de su primera formulación, el paradigma de la abundancia no se abrirá camino, si es que lo consigue, en muchos siglos. En este sentido, la teoría del excedente podría correr la misma suerte que el pensamiento de Aristarco de Samos (siglo III a.d.C.) sobre el heliocentrismo. Dieciocho siglos tuvieron que pasar para que la ciencia empezara a aceptarlo (a regañadientes) de la mano de Nicolás Copérnico. Aunque se vislumbra que el mundo tiene necesidad de un nuevo cambio copernicano, esta vez en el ámbito de las instituciones sociales, las actuales, en agonía irreversible, seguirán rigiendo los destinos de la humanidad durante un tiempo inestimable (siempre que antes no ocurra alguna catástrofe provocada por ellas mismas).

No es necesario alargar aún más esta ya larga reflexión personal que doy como epílogo a mi versión castellana de este singular libro de Bataille. Me había propuesto situar la *antieconomía* de Bataille en el contexto de la economía consensuada, una línea de pensamiento que, como toda la que aspire a alcanzar nivel científico, está transida por numerosos movimientos críticos. El que aporta Bataille no ha merecido aún la atención de los economistas, al menos de un modo significativo. Quien esto escribe se considera satisfecho por haber abierto brecha en un silencio que más que olvido ya va pareciendo rechazo interesado.[3]

Deseo terminar recordando la incitación a leer más de una vez este libro. También, si es posible, otras obras de Georges Bataille, especialmente *El erotismo*, obra escrita en 1957 y considerada por el autor como el tomo II de *La parte maldita*.

Bataille lo reconoció así en una entrevista con Marguerite Duras publicada por *France-Observateur* en 1957. Acababa de

3. Como muestra la nota bibliográfica que incluyo como anexo, entre 1959 y 1981 se ha editado en castellano casi toda la producción de Bataille. Cuando hablo de silencio me refiero al desinterés en el que parece haber caído su obra tanto en España como en otros países después de haberse asistido a una especie de "moda Bataille" a partir de su muerte en 1962. El antiutopismo propio de los años críticos que siguen a 1973, unido al fragmentarismo de los movimientos sociales de nuestro tiempo (basados en la negatividad sistemática que lleva al desacuerdo mutuo) podrían explicarlo, al menos en parte.

publicar *El erotismo* y declaró a M. Duras que estaba trabajando en "una obra sobre *Nietzsche et le communisme* que será el tomo II de *La Part maudite*". (Ver Marguerite Duras: *Outside*, versión española de Plaza y Janés. Traduc. de Clara Janés. Barcelona 1986. pp. 21-25). La reciente reedición de estas declaraciones contradice la opinión generalizada de que Bataille no dio continuidad a *La parte maldita*. Por lo tanto, puede decirse que fue el tomo III el que no llegó a ver la luz y que hubiera estado "consagrado al tema de la soberanía. A lo que yo llamo soberanía" (en M. Duras, ob. cit.). Es precisamente el tema de la soberanía el hilo conductor de esta trilogía incompleta. Para Bataille el hombre es el animal que ha perdido la soberanía que caracteriza al resto de los seres vivos y esta pérdida lo condena a la angustia. La misión de las instituciones sociales no es otra que facilitar la reconquista de la soberanía perdida. Con *La noción de gasto* y *La parte maldita* desarrolla el tema con un enfoque que podemos llamar económico global. En *El erotismo* utiliza un enfoque antropológico y psicológico. De haber terminado el tomo III, *Nietzsche et le communisme*, podemos suponer que habría empleado un enfoque *sociológico-político*, como muestra la siguiente frase (tomada de la entrevista con M. Duras): "A Nietzsche, a mi juicio, hay que excusarle un malentendido, que se desliza hacia el fascismo. Lo que justifica la actitud de Nietzsche es la búsqueda del valor soberano. Si no se capta eso, si no se opone a su búsqueda la búsqueda de los valores militares, los que se encuentran en el mundo fascista, Nietzsche es incomprensible. La soberanía del hombre y el valor militar se oponen. Por ejemplo, el comunismo quiere suprimir los valores militares e imponer la soberanía del hombre, la de cada hombre, que considera inalienable". (Ver a este respecto "*La estructura psicológica del fascismo*". Hay versión castellana en Georges Bataille: "Obras escogidas". Traducción de Joaquín Jordá. Barral Editores, Barcelona 1974, pp. 78-119. Esta obra es del mismo año de *La noción de gasto* y su lectura es inexcusable para quienes quieran adentrarse en el pensamiento de Georges Bataille). En *Teoría de la religión* puede verse un enfoque diferente, esta vez *teológico/ateológico*, de *La parte maldita*.

El pensamiento de Bataille puede resultar hermético a los no iniciados, pero termina por abrirse en todo su esplendor a quienes se esfuerzan por penetrar en él sin desmayo.

Como suele decirse, el trabajo acumulado en este libro tendrá sentido con un solo lector que acepte el reto. Para facilitarlo ofrezco información bibliográfica sobre las obras de Georges Bataille y sus versiones en castellano.

Francisco Muñoz de Escalona

RELACION BIBLIOGRAFICA DE GEORGES BATAILLE EN FRANCES Y EN CASTELLANO

TITULO ORIGINAL	EDITORIAL/AÑO	TITULO CASTELLANO	TRADUCTOR	EDITORIAL/AÑO
Histoire de l'oeil	(desconocida)/1928	Historia del ojo	A. Escohotado	Tusquets/1978
L'Anus solaire[1]	Galerie Simon/1931	—	—	—
Le Bleu du Ciel[2]	(desconocida)/1936	El azul del cielo	R. García Fdez.	Ayuso/1976 Tusquets/1985
Madame Edwarda[3]	Solitaire/1937	Madame Edwuarda	S. Elizondo	Premiá/1977
			A. Escohotado	Tusquets/1981
L'Experience interieur	Gallimard/1943	La experiencia interior	F. Savater	Taurus/1973
L'Arcangelique	Messages/1944	—	—	—
Le coupable	Gallimard/1944	El culpable	F. Savater	Taurus/1974
Sur Nietzsche/ Volonté de chance	Gallimard/1945	Sobre Nietzsche/ Voluntad de suerte	F. Savater	Taurus/1972
Dirty	Fontaine/1945	—	—	—
L'Orestie	Fontaine/1945	—	—	—
L'Alleluiah, catecismus de Dianus	Blaizot/1947	El aleluya	F. Savater	Taurus/1974
Haine de la poesie	Minuit/1947	—	—	—
Methode de meditation	Fontaine/1947	Método de meditación	F. Savater	Taurus/1973
Histoire de rats	Minuit/1947	—	—	—
Journal de Dianus	Minuit/1947	—	—	—
Theorie de la religion	Gallimard/1948	Teoría de la religión	F. Savater	Taurus/1981
Eponime	Minuit/1949	—	—	—
La part maudite	Minuit/1949	La parte maldita[4]	J. Givanel	Edhasa/1974
			F. M. de Escalona	Icaria/1987
L'Abbé C	Minuit/1950	El abad C	P. Vergés	Premia/1977
		El cura C	A. Desmond	Icaria/1979
La peinture prehistorique: Lascaux ou la naissance de l'art	Skira/1955	—	—	—
Manet	Skira/1955	—	—	—
La litterature et le mal	Gallimard/1957	La literatura y el mal	L. Ortiz	Taurus/1959
L'Erotisme	Minuit/1957	El erotismo	T. Vicens	Tusquets/1979
La tragedie de Gilles de Rais	Pauvert/1959	El verdadero Barba Azul. La tragedia de Gilles de Rais	C. Manzano	Tusquets/1972
Les Larmes d'Eros	Minuit/1961	Las lágrimas de Eros	D. Fernández	Tusquets/1972
L'imposible[5]	Minuit/1962	Lo imposible[6]	M. Glantz	Premiá/1979
Le Petit	Pauvert/1963	—	—	—
Ma Mère	Pauvert/1967	Mi madre	A. Escohotado	Tusquets/1981
Le Mort	Pauvert/1967	El muerto	E. Fontalba	Tusquets/1981
Oeuvres Complètes[7]	Galiimard/1970	Obras Escogidas[8]	J. Jordá	Barral/1974
		Documentos[9]	I. Cano	M. Avila/1969

1. Se excluyen los artículos de revista, a excepción de los citados en las notas 8 y 9.
2. J.J. Pauvert la volvió a editar en 1957.
3. La primera edición comercial se hizo por Pauvert en 1956.
4. Ambas traducciones siguen la edición de Minuit/1967 precedida de *La notion de depénse* (1933) traducida como *La noción de consumo* en la versión de J. Givanel.
5. Revisión de *Haine de la poesie*. Incluye *Dianus* y *L'Orestie*.
6. La versión responde al título original *L'Imposible*. Incluye *Histoire de rats (Historia de ratas)*.
7. 10 volúmenes.
8. Selección de artículos publicados en diferentes revistas. Incluye *La estructura psicológica del fascismo* y *La noción de gasto*, ambos publicados originariamente en *La Critique Sociale*.
9. Incluye los artículos que Bataille publicó en la revista Documents 1929.

INDICE

INTRODUCCION 11

LA NOCION DE GASTO

1. Insuficiencia del principio clásico de utilidad 25
2. El principio de pérdida 28
3. Producción, intercambio y gasto improductivo 31
4. El gasto funcional de las clases ricas 34
5. La lucha de clases 37
6. El cristianismo y la revolución 39
7. La insubordinación de los hechos materiales 42

LA PARTE MALDITA

PROLOGO 47

PRIMERA PARTE. INTRODUCCION TEORICA

I. EL SENTIDO DE LA ECONOMIA GENERAL

1. La dependencia de la economía del recorrido de la energía en el globo terrestre 55
2. De la necesidad de perder sin beneficio el excedente de energía que no puede servir para el crecimiento del sistema 56

3. La pobreza de los organismos o conjuntos limitados y el exceso de riqueza de la naturaleza viviente. 58
4. La guerra considerada como un gasto catastrófico de la energía excedente 59

II. LEYES DE LA ECONOMIA GENERAL

1. La superabundancia de la energía química y el crecimiento 63
2. El límite del crecimiento 64
3. La presión 65
4. El primer efecto de la presión: La extensión 67
5. El segundo efecto de la presión: La dilapidación o el lujo 68
6. Las tres leyes de la naturaleza: La depredación, la muerte y la reproducción 69
7. La extensión por el trabajo y la técnica. El hombre como lujo 71
8. La parte maldita 73
9. Oposición del punto de vista "general" al punto de vista "particular" 74
10. Las soluciones de la economía general y la "conciencia de sí mismo" 76

SEGUNDA PARTE. LOS DATOS HISTORICOS I. LA SOCIEDAD DE CONSUMICION

I. SACRIFICIOS Y GUERRAS DE LOS AZTECAS . . 81

1. La sociedad de consumición y la sociedad de empresa 81
2. La consumición en la concepción del mundo de los aztecas 82
3. Los sacrificios humanos en Méjico 85
4. Intimidad entre verdugos y víctimas 87
5. Carácter religioso de las guerras 88
6. Del primado de la religión al primado de la eficacia militar 91
7. El sacrificio y la consumición 92

II. EL DON DE RIVALIDAD (EL "POTLATCH")

1. Importancia general de los dones ostentatorios en la sociedad mejicana 99
2. Las riquezas y la prodigalidad ritual 100
3. El "potlatch" de los indios del noroeste americano . 103
4. Teoría del "potlatch" (1): La paradoja del "don" como la "adquisición" de un poder 104
5. Teoría del "potlatch" (2): El absurdo aparente de los dones 106
6. Teoría del "potlatch" (3): La adquisición de "rango" 107
7. Teoría del "potlatch" (4): Primeras leyes fundamentales 108
8. Teoría del "potlatch" (5): La ambigüedad y la contradicción 109
9. Teoría del "potlatch" (6): El lujo y la miseria 110

TERCERA PARTE. LOS DATOS HISTORICOS II. LA SOCIEDAD DE EMPRESA MILITAR Y LA SOCIEDAD DE EMPRESA RELIGIOSA

I. LA SOCIEDAD CONQUISTADORA: EL ISLAM

1. Dificultad de dar un sentido a la religión musulmana 117
2. Las sociedades de consumición de los árabes antes de la Héjira 120
3. El islam naciente o la sociedad reducida a empresa militar 122
4. El islam tardío o el retorno a la estabilidad 125

II. LA SOCIEDAD DESARMADA: EL LAMAISMO

1. Las sociedades pacíficas 127
2. El Tibet moderno y su analista inglés 128
3. El poder puramente religioso del Dalai-Lama 130
4. La impotencia y la sublevación del treceavo Dalai-Lama 132

5. La rebelión de los monjes contra una tentativa de organización militar 136
6. La consumición por los lamas de la totalidad del excedente 137
7. La explicación económica del lamaísmo 139

CUARTA PARTE. LOS DATOS HISTORICOS III. LA SOCIEDAD INDUSTRIAL

I. LOS ORIGENES DEL CAPITALISMO Y LA REFORMA

1. La moral protestante y el espíritu del capitalismo . . 147
2. La economía en la teoría y en la práctica durante la Edad Media 148
3. La posición moral de Lutero 153
4. El calvinismo 154
5. El efecto remoto de la Reforma: La autonomía del mundo de la producción 156

II. EL MUNDO BURGUES

1. La contradicción fundamental de la búsqueda de la intimidad en las obras 161
2. La similitud entre la Reforma y el marxismo 163
3. El mundo de la industria moderna o el mundo burgués 168
4. La resolución de las dificultades materiales y el radicalismo de Marx 170
5. Las supervivencias del feudalismo y de la religión . 171
6. El comunismo y la adecuación del hombre a la utilidad de la cosa 172

QUINTA PARTE. LOS DATOS ACTUALES

I. LA INDUSTRIALIZACION SOVIETICA

1. Miseria de la humanidad no comunista 177
2. Las posiciones intelectuales con respecto al comunismo 178

3. El movimiento obrero contrario a la acumulación. 182
4. La impotencia de los zares para la acumulación y la acumulación comunista 184
5. La "colectivización" de la tierra 189
6. Endeblez de las críticas contra las durezas de la industrialización 191
7. Oposición del problema mundial al problema ruso 195

II. EL PLAN MARSHALL

1. La amenaza de guerra 199
2. La posibilidad de una concurrencia no militar entre métodos de producción 201
3. El Plan Marshall 203
4. La oposición de las operaciones "generales" a la economía "clásica" 205
5. Del interés "general", según François Perroux, al punto de vista de la "economía general" 208
6. La presión soviética y el Plan Marshall 212
7. Cuando la amenaza de guerra se mantiene sólo para poder "cambiar el mundo" 214
8. La "paz dinámica" 216
9. La realización de la humanidad unida a la de la economía americana 217
10. La conciencia del fin último de las riquezas y la "conciencia de sí mismo" 218

EPILOGO

LA TEORIA DEL EXCEDENTE MEDIO SIGLO DESPUES 223